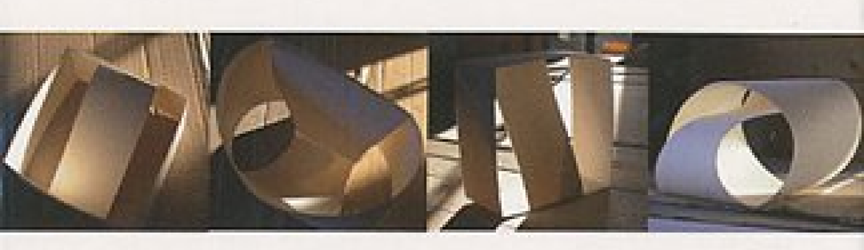
Alain
Badiou
Barbara
Cassin



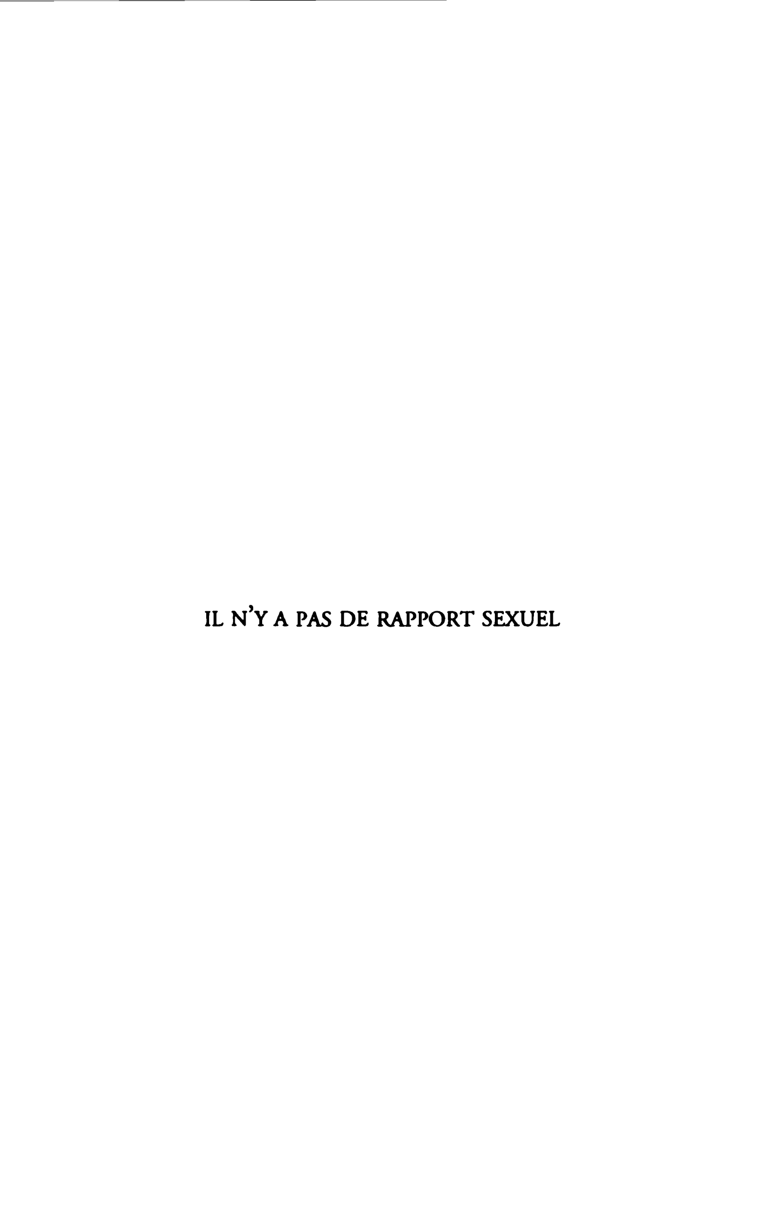
Il n'y a pas de rapport sexuel

Deux leçons sur « L'Étourdit » de Lacan



ouvertures

fayard



IL N'Y A PAS DE RAPPORT SEXUEL

DES MÊMES AUTEURS
BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

Alain Badiou

Conditions, Seuil, 1992.
Court traité d'ontologie transitoire, Seuil, 1998.
La philosophie et l'événement, Germina, 2010.

Barbara Cassin

La Décision du sens, avec Michel Narcy, Vrin, 1989.
L'Effet sophistique, Gallimard, 1995.
Parménide, Sur la nature ou sur l'étant. *Le grec, langue de l'être ?*, Seuil, coll. « Points-bilingues », 1998.
Voir Hélène en toute femme. D'Homère à Lacan, illustrations de M. Matieu, Les Empêcheurs de penser en rond, 2000.
Ontologie et politique. Hannah Arendt (en coll.), Tierce, 1989 (repr. *Politique et pensée. Colloque Hannah Arendt*, Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 1996).
Vocabulaire européen des philosophies, Dictionnaire des intraduisibles (dir.), Seuil-Le Robert, 2004.

Alain Badiou et Barbara Cassin, à paraître

Heidegger. Le nazisme, les femmes, la philosophie, Fayard, 2010.

Alain Badiou et Barbara Cassin

Il n'y a pas de rapport sexuel

Deux leçons sur « L'Étourdit » de Lacan

Illustration de couverture
par Maurice Matieu

Ouvertures
Fayard

ISBN : 978-2-213-64443-1

De tous les textes de Lacan, « L'Étourdit », publié en 1973 dans le numéro 4 de la revue *Scilicet*, et réédité en 2001 aux éditions du Seuil dans le volume *Autres Écrits*, est généralement tenu pour un des plus obscurs, ce qui n'est pas peu dire quand on connaît la réputation de gongorisme faite de longue date à son auteur.

C'est que ce texte synthétise nombre des aspects les plus importants, mais aussi en effet les plus difficiles, ou les plus paradoxaux, de la pensée de Lacan, telle qu'elle se fixait de façon décisive en ce début des années 1970. Rappelons que le Séminaire de l'année universitaire

1972-1973, titré *Encore*, est celui où l'on trouve en abondance les doctrines et les formules qui ont fait alors la fortune de Lacan : la théorie des quatre discours (le Maître, l'Hystérique, l'Université et l'Analyste), « l'amour supplée à l'absence du rapport sexuel », « la femme n'existe pas », « le langage est une élucubration de savoir sur lalangue », etc.

Tous ces thèmes et quelques autres se retrouvent sous une forme extrêmement compacte dans « L'Étourdit ». Il n'est donc nullement question de proposer des commentaires exhaustifs de ce texte, ni même d'ajouter aux innombrables interprétations dont il a été, depuis vingt-cinq ans, recouvert.

Ce que nous proposons dans ce court livre est d'une tout autre nature. Il s'agit de penser « avec » ce texte, à travers lui, par entaille et prélèvement, sur des questions qui leur sont chères. Celle du langage et de la critique de l'ontologie dans leur rapport constituant et sexué à l'écriture pour Barbara Cassin. Celle

des rapports difficiles entre psychanalyse et philosophie pour Alain Badiou.

Dans les deux cas, on le verra, il est question d'une relation à trois termes. Langage, sexe et fixion dans l'un, vérité, sexe et savoir dans l'autre.

Ces deux études, ou lectures, ou trouées, faites l'une par une femme l'autre par un homme (la remarque est importante), ont bien le savoir comme enjeu, envisagé par l'une à partir de son rapport intime aux choses de la langue, et par l'autre à partir de ce que la philosophie prétend pouvoir dire quant à la vérité.

Si bien qu'à propos de « L'Étourdit » de Lacan, de la théorie moderne de la sexuation, des paradoxes du langage et de l'inconscient, le philosophe en tout cas pourra dire que c'est à une nouvelle confrontation, ou à un nouveau partage, entre la masculinité de Platon et la féminité de la sophistique que l'on assiste.

Alain Badiou et Barbara Cassin

L'ab-sens, ou Lacan de A à D

– Barbara Cassin –

« Le psychanalyste, c'est la présence du sophiste à notre époque, mais avec un autre statut. »
(Le Séminaire, livre XII, *Problèmes cruciaux de la psychanalyse*, 12 mai 1965)

« HIHANAPPÂT. »
(« Le Savoir du psychanalyste », 1er juin 1972)

« Allons donc, et que les Cieux prospères
Nous donnent des enfants dont nous soyons les pères. »
(Molière, *L'Étourdi*, acte V, scène XI)

« L'Étourdit », texte en langue, et même en sur- ou en méta-français, porteur d'une position quant à la parole, à l'interprétation et au sens, est à mes yeux le seul texte qui échappe à l'aristotélisme, en tout cas celui de tous les textes contemporains qui met de son côté le plus de chances d'y échapper. Et cela parce qu'il est, non pas anti-aristotélicien (ce qui, un contre-torpilleur étant d'abord et avant tout un torpilleur, ne changerait rien à l'affaire), mais activement an-aristotélicien, post-aristotélicien et, très exactement : ab-aristotélicien. C'est le texte qui s'en sort, du *De Interpretatione* et du livre *Gamma* de la *Métaphysique*.

Lacan de A, comme Aristote, à D, comme Démocrite.

A comme Aristote, parce qu'Aristote est l'ingéré philosophique le plus constant de Lacan, et l'un des ingérés philosophiques les plus constants de ce philosophiquement illisible texte qu'est « L'Étourdit ».

Le premier symptôme en est que le nom d'Aristote borde le centre de « L'Étourdit »,

à savoir ce que raconte la Sphinge, seul passage qui soit entre guillemets et où, après le titre, apparaisse le terme *étourdit.* Non que je comprenne les phrases, mais le nom propre « Aristote », qui affleure partout, est quant à lui visible juste avant l'énigme du *pastout* :

> Ce qui est à prendre non pas dans le sens qui, de réduire nos quanteurs à leur lecture selon Aristote, égalerait le *nexistun* au *nulnest* de son universelle négative, ferait revenir le *mê pantes,* le *pastout* (qu'il a pourtant su formuler), à témoigner de l'existence d'un sujet à dire que non à la fonction phallique, ce à le supposer de la contrariété dite de deux particulières[1].

Et le nom revient, peu après la satisfaction de la Sphinge pythique – « Tu m'as satisfaite, petithomme » –, avec Lacan qui parle :

> Il m'a plu de relever qu'Aristote y fléchit, curieusement de nous fournir les termes que je

1. « L'Étourdit », *Scilicet,* n° 4, 1973, p. 5-52 (repris dans *Autres Écrits,* Paris, Seuil, 2001, p. 449-495), ici p. 22.

reprends d'un autre déduit. Cela, n'eût-il pas eu son intérêt pourtant qu'il aiguillât son Monde du *pastout* à en nier l'universel ? L'existence du même coup ne s'étiolait plus de la particularité, et pour Alexandre son maître l'avertissement eût pu être bon : si c'est d'un ab-sens comme-pas-un dont se nierait l'univers que se dérobe le *pastout* qui ex-siste, il aurait ri, tout le premier c'est le cas de le dire, de son dessein de l'univers « empirer »[1].

Aristote figure là entre l'universel et le rire, avec un ab-sens mis en hypothèse. Aristote, c'est l'Autre de Lacan, c'est l'Autre du Lacan de « L'Étourdit », qui pourra bien, le moment venu, choir comme une chiure de mouche.

D, comme Démocrite, car Démocrite est le point d'aboutissement de « L'Étourdit », son échappée finale avec le « joke sur le *mêden* ». Démocrite est *grosso modo* le premier/le seul dans l'Antiquité, non seulement à avoir écrit le signifiant, mais à l'avoir écrit

1. « L'Étourdit », p. 25.

en prise sur la négation, comme Lacan fait dans « L'Étourdit » :

> Mais qu'on en *rie*, la langue que je sers s'y trouverait refaire le joke de Démocrite sur le *mêden* : à l'extraire par chute du *mê* de la (négation) du rien qui semble l'appeler, telle notre bande le fait d'elle-même à sa rescousse.
> Démocrite en effet nous fit cadeau de l'*atomos*, du réel radical à en élider le « pas », *mê*, mais dans sa subjonctivité, soit ce modal dont la demande refait la considération. Moyennant quoi le *den* fut bien le passager clandestin dont le clam fait maintenant notre destin.
> Pas plus matérialiste en cela que n'importe qui de sensé, que moi ou que Marx par exemple. Pour Freud je n'en jurerais pas : qui sait la graine de mots ravis qui a pu lever dans son âme d'un pays où la Kabbale cheminait[1].

D'Aristote à Démocrite donc, le nœud grec entre les deux est violent, coulant au sens d'étrangleur. Si le *den* se retrouve « passager clandestin », c'est qu'Aristote lui a interdit le

1. « L'Étourdit », p. 50-51.

pont des premières – le jeu ouvert de la « philosophie » – et l'a contraint à aller se rhabiller, au moyen d'une traduction radicale qui annexe l'opération de Démocrite à la physique, au sens et à la vérité.

Ab-négation donc, par signifiant, coupe, lettre, rire, tout pour le réel, « Démocrite riait tout », *egela panta*, dit Hippolyte[1] : c'est le bon allié de l'étourdit comme de l'interprétation psychanalytique.

*

* *

Commençons par A.

Dans *Le Savoir du psychanalyste*, au 1er juin 1972, donc à la même époque, voici comment Lacan en parle :

> Lisez la *Métaphysique* d'Aristote et j'espère que comme moi vous sentirez que c'est vachement

1. *Réfutations sophistiques*, 1, 13 = 65 A 40 DK, t. II, p. 94.

con[1]. Trois ou quatre siècles après Aristote, on a commencé à émettre les doutes naturellement les plus sérieux sur ce texte parce qu'on savait encore lire [...]. Je dois dire que Michelet n'est pas de cet avis et moi non plus parce que vraiment, comment dirai-je, la connerie fait preuve pour ce qui est de l'authenticité, quoi que ce soit qui puisse s'écrire, si je puis dire de sensé, c'est-à-dire qui ait rapport au réel. [...] *Aristote s'interroge sur le principe. Naturellement, il n'a pas la moindre idée que le principe c'est ça : c'est qu'il n'y a pas de rapport sexuel*[2].

Je crois fermement que nous sommes là, pour reprendre le terme de Platon repris par Heidegger, en pleine gigantomachie contemporaine. Il s'agit de rien moins que de changer le principe de tous les principes. Passer du

1. « N'avez-vous pas remarqué que, quand on dit que quelqu'un est un con, cela veut plutôt dire qu'il est un pas-si-con ? Ce qui déprime, c'est qu'on ne sait pas très bien en quoi il a affaire à la jouissance. Et c'est pour cette raison qu'on l'appelle comme ça. » Le Séminaire, livre XVIII, *L'Envers de la psychanalyse* [1969-1970] Paris, Seuil, 1991, p. 81.

2. C'est moi qui souligne.

principe « il n'y a pas de contradiction » au principe « il n'y a pas de rapport sexuel ». C'est la discursivité de ce nouveau principe, il n'y a pas de rapport sexuel, que « L'Étourdit » met en œuvre.

Pour comprendre et l'enjeu et la manière, il faut revenir au principe de non-contradiction tel qu'établi au livre *Gamma* de la *Métaphysique* – retour sur un travail passé sur lequel je dois prendre appui[1]. L'énoncé inaugural du principe de non-contradiction, c'est, je le rappelle : « Impossible que le même, simultanément appartienne et n'appartienne pas au même et selon le même. » Tel est « le plus ferme de tous les principes sans exception[2] ».

Vachement con.

Comment cela se démontre-t-il, le principe, et que c'est con ?

---

1. *La Décision du sens. Le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote*, introduction, texte, traduction et commentaire de B. Cassin et M. Narcy, Paris, Vrin, 1989. Voir le schéma p. 137, obtenu en projetant « L'Étourdit » sur *Gamma*, qui peut servir de guide pour lire ce qui suit.

2. *Métaphysique*, IV, 3, 1005 b 19-23.

Le principe, on ne peut pas le démontrer directement : on ne démontre pas directement le principe de tous les principes, telle est même l'aporie de la fondation ultime, marquée d'Aristote *(anagkê stênai)* à Heidegger ou Karl-Otto Apel. On ne peut, de ce principe, qu'en faire la pétition – péter le principe. Mais puisque des mal élevés persistent à en demander une démonstration, Aristote leur propose une démonstration par réfutation, qui les met en cause eux-mêmes en tant qu'ils parlent et quoi qu'ils disent. Voici cette réfutation :

> On peut cependant démontrer par réfutation [...] qu'il y a impossibilité *pourvu seulement que l'adversaire dise quelque chose* ; et s'il ne dit rien, il est ridicule de chercher quoi dire en réponse à celui qui ne tient de discours sur rien, en tant que par là il ne tient aucun discours ; car un tel homme en tant qu'il est tel est d'emblée *pareil à une plante*[1].

1. *Ibid.*, IV, 4, 1006 a 11-15. C'est moi qui souligne, de même que dans les citations suivantes.

J'en passe un tout petit peu :

Le point de départ dans tous les cas de genre n'est pas de réclamer que l'on dise que quelque chose ou bien est ou bien n'est pas (car on aurait tôt fait de soutenir que c'est là la pétition de principe), mais que du moins on signifie quelque chose, et pour soi et pour un autre, car c'est nécessaire du moment qu'on dit quelque chose. Car pour qui ne signifie pas, il n'y aurait pas discours, ni s'adressant à soi-même ni adressé à un autre. Et *si quelqu'un accepte de signifier, il y aura démonstration* : dès lors en effet il y aura quelque chose de déterminé. *Mais le responsable n'est pas celui qui démontre*, c'est celui qui soutient l'assaut car en détruisant le discours, il soutient un discours[1].

Et, quelques lignes plus loin :

Si [...] on affirmait signifier une infinité de choses, il est clair qu'il n'y aurait pas de discours ; car *ne pas signifier une chose unique, c'est ne rien signifier du tout*, et si les mots ne signifient pas, on détruit la possibilité de dialoguer les uns avec les autres, et à la vérité avec soi-même :

1. *Ibid.*, IV, 4, 1006 a 18-26.

> car on ne peut rien penser en ne pensant rien d'unique, et si on le peut, c'est qu'on poserait alors un mot unique sur cette chose-là[1].

Que s'est-il passé ? Il s'est passe-passé qu'Aristote a démontré l'indémontrable principe de non-contradiction au moyen d'une série d'équivalences, prises comme des évidences : parler, c'est dire quelque chose, dire quelque chose, c'est signifier quelque chose, signifier quelque chose, c'est signifier quelque chose qui a un sens et un seul, le même pour soi-même et pour autrui. C'est cela que j'ai nommé la « décision du sens ». Le principe de non-contradiction se soutient et ne se soutient qu'ainsi. Il est fondé dans l'univocité du sens, nulle part ailleurs, et certainement pas dans une intuition type logique prédicative (S n'est pas à la fois P et non-P) ou propositionnelle (si tous les S sont P, alors un S n'est pas non-P). Ce qui est impossible, ce n'est pas qu'une substance soit sujet de prédicats contradictoires, mais c'est

1. *Ibid.*, IV, 4, 1006 b 6-11.

que le même mot simultanément ait et n'ait pas le même sens. Le sens est la première entité rencontrée et rencontrable à ne pas tolérer la contradiction. Le monde est structuré comme le langage, et l'étant est fait comme un sens.

Le principe qui se soutient ainsi s'en soutient vachement. Car c'est l'adversaire du principe, qui, parce qu'il parle, l'a toujours déjà démontré. On peut donc toujours lui rétorquer, quand il nie le principe, un « mais c'est toi qui l'as dit ». Et il faut bien qu'il parle si c'est un homme, un animal doué de *logos*, si c'est un homme et pas une plante. C'est là toute la vacherie réfutative, réfutation non seulement pragmatique, occasion après occasion (je t'y prends), mais transcendentale, entée sur les conditions de possibilité du langage comme définitionnel de l'humanité de l'homme : parle, si tu es un homme[1].

---

1. Voir le chapitre 1 de Barbara Cassin, *Aristote et le logos. Contes de la phénoménologie ordinaire*, Paris, PUF, 1997.

On comprend que l'adversaire principiel d'un texte comme « L'Étourdit », ce soit Aristote, et que la métaphysique ou science du premier principe, ce soit vachement con ; si ce n'était pas con, alors je ne vois même pas comment « L'Étourdit » pourrait s'écrire. Pour pouvoir l'écrire, et que ce soit lisible (est-ce lisible ?), il faut changer d'équivalences.

Aristote ou l'ontologie comme régulation du langage	Lacan ou la psychanalyse comme étourdissement
Il n'y a pas de contradiction	Il n'y a pas de rapport sexuel
Univocité sens = essence	Homonymie et équivoque ab-sens

Côté philosophie, le sens d'un mot, donné dans la définition, dit l'essence de la chose, et c'est pourquoi il ne peut pas ne pas y avoir univocité : un « homme » est un homme. Côté Lacan, le sens unique, l'un-sens, c'est de l'in-sens, à savoir du privé de sens (l'homophonie acte toujours déjà l'équivoque), ou encore :

c'est de la signification, mais pas du sens. Il n'y a de sens qu'équivoque, et cela s'appelle « ab-sens », échappée hors de la norme aristotélicienne du sens – norme par ailleurs constitutive de la régulation pérenne du langage, si bien qu'elle ne cesse de faire retour ni plus ni moins que l'inconscient. « L'Étourdit » s'inscrit dans l'homonymie, et acte cette homonymie en l'inscrivant dans la lettre, c'est-à-dire en l'écrivant : en en faisant, dès son titre « L'Étourdit », une énonciation telle qu'on puisse la voir, manière la plus sûre de l'entendre. Le schéma du *De Interpretatione* qui va jusqu'à l'écrit, aux *graphomena*, est ainsi comblé pas à pas[1].

1. Le chapitre 1 du *De Interpretatione* met en séquence : « ce qui est reçu dans l'âme » *(ta en têi psukhêi pathêmata)*, « ce qu'il y a dans la voix » *(ta en têi phônêi)* qui en est le symbole, et « ce qui est écrit » *(ta graphomena)* qui est à son tour le symbole de ce qu'il y a dans la voix. Pour une interprétation plus complète de cette séquence qui pose des problèmes textuels, on se reportera à l'entrée « Signe » du *Vocabulaire européen des philosophies*, Paris, Seuil/Le Robert, 2004, encadré 1, p. 1161.

C'est par cette double opération d'équivoque et d'écriture que « L'Étourdit » se situe dans l'ab-sens qu'il produit.

Le dialogue entre les adversaires, Aristote et Lacan, sera le suivant :

ARISTOTE : Tu n'es qu'une plante.

LACAN : Non, c'est ça un homme. Mais toi, tu n'es qu'un animal.

Voici ce que je souligne (par les italiques) en toute soustraction :

> Le langage donc, en tant que cette espèce y a sa place, n'y fait effet de rien d'autre que de la structure dont se motive cette incidence du réel. Tout ce qui en parest d'un semblant de communication est toujours rêve, lapsus ou joke. *Rien à faire donc avec ce qui s'imagine et se confirme en bien des points d'un langage animal.* Le réel là n'est pas à écarter d'une communication univoque dont aussi bien les animaux, à nous donner le modèle, nous feraient leurs dauphins : une fonction de code s'y exerce par où se fait la néguentropie de résultats d'observa-

tion. Bien plus, des conduites vitales s'y organisent de symboles en tout semblables aux nôtres (érection d'un objet au rang de signifiant du maître dans l'ordre du vol de migration, symbolisme de la parade tant amoureuse que du combat, signaux de travail, marques du territoire), à ceci près que ces symboles *ne sont jamais équivoques.*

Ces équivoques dont s'inscrit l'à-côté d'une énonciation[1]...

L'équivoque est liée à l'énonciation (« qu'on dise reste oublié dans ce qui se dit derrière ce qui s'entend » – il n'y a pas d'énonciation animale, hein ? on ne psychanalyse pas un chien, ni même un chat) – et non pas à l'énoncé du sens, à savoir de ce qu'Aristote pose comme sens et que Lacan réduit à de la signification. Les « symboles » du langage animal ne sont jamais équivoques ; ceux du langage humain, qu'il y a dans les sons de la voix et, plus troublant encore, dans les lettres (dans la lettre), le sont.

1. « L'Étourdit », p. 47.

Il y a ici à distinguer l'ambiguïté qui s'inscrit de la signification, soit de la boucle de la coupure, et la suggestion de trou, c'est-à-dire de structure, qui de cette ambiguïté fait sens[1].

L'ambiguïté qui s'inscrit de la signification, elle n'a aucune importance : la preuve, c'est qu'Aristote sait parfaitement la traiter. Il faut et il suffit de désambiguïser, et c'est toujours faisable en distinguant entre les sens (au sens d'Aristote) et en proposant plusieurs mots au lieu d'un seul : « Cela ne change rien si l'on affirme que "homme" a plusieurs sens, du moment qu'ils sont déterminés, car on pourrait apposer un mot différent sur chaque énoncé[2]. » Mais il y a une ambiguïté intraitable, non pas celle qui est liée au sens, au sens aristotélicien du terme, c'est-à-dire à la signification au sens lacanien, mais bien celle qui fait sens au sens lacanien, car celle-

1. « L'Étourdit », p. 40.
2. *Gamma*, 4, 1006 a 34-b 2.

là renvoie à l'interprétation et à la structure. « L'interprétation est du sens et va contre la signification[1]. » Ou encore : « C'est l'interprétation elle-même ambiguë ou équivoque pour ne pas être directive qui doit faire trou[2]. » Soit, en clair pour les étudiants américains :

> En aucun cas une intervention psychanalytique ne doit être théorique, suggestive c'est-à-dire impérative. *Elle doit être équivoque*. L'interprétation analytique n'est pas faite pour être comprise ; elle est faite pour produire des vagues[3]...

et de parler alors de « plongeon dans le trou du souffleur », « le souffleur étant bien sûr l'inconscient du sujet ».

---

1. « L'Étourdit », p. 37.
2. « L'Étourdit », p. 48.
3. Yale University, 24 novembre 1975, Entretien avec des étudiants, Réponses à leurs questions, « Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines », in *Scilicet*, n° 6/7, Paris, Seuil, 1976, p. 32. Ces textes me paraissent souvent une version en clair, décryptée, de ce dont « L'Étourdit » est performance, acte de langage.

Dont acte, c'est le cas de le dire. Le paysage aristotélicien de la décision du sens a changé : l'équivoque est la condition ou la règle du sens, avec un bougé du sens de sens.

*

* *

Pourtant, je m'étonne. Ces vagues n'entament en rien, ne polissent ni n'ensauvagent en rien, la description des équivoques. Car les équivoques restent encore et toujours celles qu'Aristote a traitées, les mêmes ; et toujours ordonnées selon les mêmes trois niveaux caractéristiques de l'*Organon* : les mots, les phrases, les raisonnements. Voici comme elles sont décrites par le Lacan de « L'Étourdit », en trois « points-nœuds[1] » :

1. « L'Étourdit », p. 48. Dans la journée de travail sur « L'Étourdit » qu'Alain Badiou et moi avions organisée à l'ENS Ulm avec Françoise Gorog et Diana Rabinovich, précieuses à tous égards, Elisabete Thamer avait commencé à explorer le rapport aux *Réfutations sophistiques*. Qu'elle en soit ici remerciée.

1. « Je commence par l'homophonie – d'où l'orthographe dépend. »

C'est plausible : l'orthographe est diacritique (c'est pourquoi « Sarkozy m'à tuer » est si choquant), même si un contre-exemple se présente immédiatement en français : « les poules couvent au couvent », voilà une contestation homographe de l'homophonie (à la même inscription correspondent deux prononciations, en symétrique inverse d'un « Étourdit » où une seule prononciation vaut pour le graphe du deux-en-un). Mais c'est surtout, ô combien !, philosophiquement correct, avec le psychanalyste dans la ligne heideggériennement présocratique du poète en chemin vers la langue et sur le chemin de la lalangue :

> Que dans la langue qui est la mienne, comme j'en ai joué plus haut, *deux* soit équivoque à *d'eux*, garde la trace de ce jeu de l'âme par quoi

faire d'eux deux-ensemble trouve sa sa limite à « faire deux » d'eux.

On en trouve d'autres dans ce texte du *parêtre* au *s'emblant.*

Je tiens que tous les coups sont là permis pour la raison que quiconque étant à leur portée sans pouvoir s'y reconnaître, ce sont eux qui nous jouent. Sauf à ce que les poètes en fassent calcul et que le psychanalyste s'en serve là où il convient.

Il y va là exactement, au sein de l'homonymie aristotélicienne qui constitue l'étiologie unique à laquelle se ramènent tous les troubles langagiers[1], des homonymies que les *Réfutations sophistiques* classent comme liées à l'expression *(para tên lexin)*, donc au plus près du signifiant, et qui s'exemplifient dans la composition, la division et l'accentuation, évidemment intraduisibles. Par exemple *(h)oros*, selon qu'on aspire ou non le « o », dit tantôt la « limite » et tantôt le « rivage » ;

1. Voir là-dessus Barbara Cassin, *L'Effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995, en particulier p. 353-357.

et *(h)ou katalueis*, selon qu'on l'accentue comme le relatif (« là où tu habites ») ou comme la négation (« tu n'habites pas »), te fera dire que ta maison, c'est une négation. On voit que le pouvoir diacritique de l'écriture, *pharmakon* venu à point, permet de distinguer les sens et de dissiper l'homonymie. L'écriture valise et palimpseste de « L'Étourdit » s'autorise le tour de plus de rendre lisible les sens comme autant d'éléments d'un mélange et d'un empilement : inscrire, dans l'étourderie du maître dont les « contretemps » ne cessent de défaire les tours que son valet s'échine à jouer pour son bien (Mascarille à lui-même : « Tu vois qu'à chaque instant il te fait déchanter[1] »), le tournoiement des tropes et la prégnance du dit. Cette manière de tenir ensemble les homonymes rejoint le calcul du sophiste, qui se sert de l'homonymie comme il veut parce qu'il s'arrête à « ce qu'il y a dans les sons de

1. Molière, *L'Étourdi*, acte II, scène 1, v. 921.

la voix et dans les mots[1] ». Instrumenté par Aristote pour lui servir d'adversaire (car l'aristotélisé est un aristotélisant), il résiste au point de provoquer son exclusion hors de l'humanité – une plante : de la nature qui bruisse, pas même un animal. Or le calcul du sophiste n'est hétérogène ni à celui du poète ni à celui du psychanalyste. Puisque après tout il est le premier à « parler pour parler », pour le plaisir de parler, il pourrait guérir, chemin faisant, le philosophe de son hontologie, à condition qu'il soit demandeur.

2. « Car l'interprétation se seconde ici de la grammaire. »

> [...] Ainsi les analystes qui se cramponnent au garde-fou de la « psychologie générale » ne sont pas même capables de lire dans ces cas éclatants que Freud fait aux sujets « répéter leur leçon », dans leur grammaire.

1. *Gamma*, 5, 1009 a 21-22.

> À ceci près qu'il nous répète que, du dit de chacun d'eux, nous devons être prêts à réviser les parties du discours que nous avons cru pouvoir retenir des précédents.
> Bien sûr est-ce là ce que les linguistes se proposent comme idéal, mais si la langue anglaise parest propice à Chomsky, j'ai marqué que ma première phrase s'inscrit en faux d'une équivoque contre son arbre transformationnel[1].

En cette première phrase écrite au tableau par Lacan, « qu'on dise reste oublié derrière ce qui se dit dans ce qui s'entend », vous avez le droit grammatical de comprendre que : on dit reste oublié derrière « ce qui se dit dans ce qui s'entend » ou/et de comprendre que : on dit reste oublié « dans ce qui s'entend », derrière ce qui se dit. Pas la même construction. Pas la même interprétation. Cette équivoque grammaticale porte le beau nom grec d'« amphibolie » : la syntaxe se laisse attaquer des deux côtés à la fois, comme quand « je le vois de

1. « L'Étourdit », p. 48-49.

mes yeux, frappé », et « je le vois, de mes yeux frappé ». Ou pire : *sigonta legein*, « dire des choses silencieuses », à l'accusatif neutre pluriel, et « parler en se taisant », au nominatif masculin singulier, qui joint l'homophonie à l'amphibolie. Faites des vagues. Celles-là même que diagnostiquent, méprisent et interdisent les *Réfutations sophistiques*[1].

3. « Chiffre 3 maintenant : c'est la logique » :

> [...] c'est la logique, sans laquelle l'interprétation serait imbécile, les premiers à s'en servir étant bien entendu ceux qui, pour de l'inconscient transcendantaliser l'existence, s'arment du propos de Freud qu'il soit insensible à la contradiction.

1. *Réfutations sophistiques*, en particulier chapitres 20 et 21 ; Galien, suivant les Stoïciens, proposera une très belle homophonie homonymiquement divisée : *aulêtris peptôke* / *aulê tris peptôke* : « la chanteuse est tombée » / « la cour s'est effondrée trois fois de suite » (*Des sophismes liés à l'expression*, 1-4, trad. *in* Barbara Cassin, *L'Effet sophistique*, *op. cit.*, p. 519-533).

Il ne leur est sans doute pas encore parvenu que plus d'une logique s'est prévalu d'interdire ce fondement, et de n'en pas moins rester « formalisée », ce qui veut dire propre au mathème.
Qui reprocherait à Freud un tel effet d'obscurantisme et les nuées de ténèbres qu'il a aussitôt, de Jung à Abraham, accumulées à lui répondre ? – Certes pas moi qui ai aussi à cet endroit (de mon envers) quelques responsabilités.
Je rappellerai seulement qu'aucune élaboration logique, ce à partir d'avant Socrate et d'ailleurs que de notre tradition, n'a jamais procédé que d'un noyau de paradoxes, – pour se servir du terme, recevable partout, dont nous désignons les équivoques qui se situent de ce point qui, pour venir ici en tiers, est aussi bien premier ou second[1].

Avec la « logique », il s'agit à présent, en tout conformisme aristotélicien, des raisonnements. Aristote les classe comme des réfutations « hors de l'expression », *exô tês lexeôs*. En effet, elles ne relèvent pas de l'ambiguïté sémantique des termes ou homonymie *stricto sensu* (1 = premier

1. « L'Étourdit », p. 49.

sens de *logos*, le « mot », exploré dans les *Catégories*) ; pas non plus de l'ambiguïté grammaticale de la composition des mots en phrase ou amphibologie (2 = deuxième sens de *logos*, la « phrase », explorée dans le *De Interpretatione*) ; mais elles relèvent de la composition des phrases, donc des syllogismes eux-mêmes (3 = troisième, mais aussi bien pourrait-on le compter premier ou second, sens de *logos*, le « raisonnement », exploré dans les *Analytiques*). Les raisonnements, dit encore Aristote, sont alors des pseudo-raisonnements, soit parce que le raisonnement lui-même est formellement fautif et seulement apparemment conclusif (c'est un pseudo-raisonnement au sens strict), soit parce qu'il est matériellement fautif et que les prémisses sur lesquelles le raisonnement s'appuie mettent déjà en jeu des homonymies syntaxiques ou sémantiques (ce sont des pseudo-prémisses).

C'est bien en effet à coups de paradoxes logiques que la logique a avancé, depuis le plus antique freudo-lacanoïde paradoxe du

menteur, celui du Crétois à qui l'on reproche de dire qu'il va à Cracovie pour qu'on croie qu'il va à Lemberg quand il va vraiment à Cracovie. Mais pas la logique seulement ni par la logique seulement (qu'est-ce d'ailleurs que la « logique » seulement ?), dès qu'en aristotélicien on s'interroge sur ce qui permet de dire que « le non-être *est* non-être », c'est-à-dire sur la pluralité des sens de l'être, immédiatement génératrice de paradoxes sitôt revenus que dissipés[1].

Réfutations sophistiques en tous points donc, à ceci près, et c'est pourquoi je cite longuement, que la logique, dit Lacan, a évolué depuis Aristote. Il y a des consistances formelles qui reposent sur d'autres principes que le principe de non-contradiction. En particulier, il y en a qui n'excluent pas le tiers. Il ne s'agit pas

1. Le livre *Gamma* s'ouvre sur *to on legetai pollakhôs*, « l'être est dit de façon multiple », et s'achève en laissant place au livre *Delta*, rien de moins que le premier dictionnaire de philosophie.

là de Freud : on peut, avec Freud, soutenir que l'insconscient ne connaît pas la contradiction et faire cela en toute logique et en bon mathème, c'est-à-dire en tenant un discours rationnel (un autre sens de *logos*), cohérent et transmissible. Freud, avec l'hypothèse de l'inconscient, élargit le sens du sens, pour faire rentrer le non-sens, lapsus et rêve, dans le giron du sens. Même si tremble l'ombilic du rêve, ce qui est mis en avant par Freud est d'abord, conformément à la décision aristotélicienne du sens, un « gain de sens et de cohérence », plutôt que le « foncier non-sens de tout usage du sens »[1].

1. Le « gain de sens et de cohérence », qui rend « nécessaire et légitime » l'hypothèse de l'inconscient, est désigné comme tel dans la *Métapsychologie* (trad. J. Laplanche et J.-B. Pontalis, Paris, Gallimard, 1968, p. 67). Lacan suit le chemin inverse de celui de Freud dans *Le Mot d'esprit.* Freud passe, dans l'analyse du « saumon mayonnaise », du « non-sens qui prend l'apparence du sens » (trad. M. Bonaparte et Dr M. Nathan, Paris, Gallimard, 1930, p. 79) au « sens qu'il y a dans le non-sens », à savoir la vérité de la pulsion (p. 82). Lacan, dans Le Séminaire, livre IV, *La Relation d'objet* (Paris, Seuil, 1994), passe en revanche,

Mais les logiques neuves ? Est-ce à dire que ces logiques neuves aient un principe de remplacement qui ne soit pas lui-même déterminé par le principe de non-contradiction ? Elles n'excluent pas le tiers, mais ont-elles fait la trouvaille du « Il n'y a pas de rapport sexuel » ? Bien sûr que non, même si Lorenzen peut servir à « déchaîner » la vérité[1].

Il faut donc, je crois, distinguer deux manières de ne pas se satisfaire du principe

---

pour commenter rêve et *Witz*, du « sens nouveau » qu'introduit l'existence du signifiant (« un autre sens », « création de sens », p. 293), au « foncier non-sens de tout usage du sens » (p. 294). J'ai commenté cette évolution dans *L'Effet sophistique* (*op. cit.*, p. 386-408).

1. Voir le chapitre 4, « L'écrit et la vérité », du Séminaire, livre XVIII, *D'un discours qui ne serait pas du semblant* [1971], Paris, Seuil, 2007. « Si vous posez qu'on ne peut pas à la fois dire oui et non sur le même point, là vous gagnez… Mais si vous misez que c'est ou oui ou non, là vous perdez » (p. 73). On ne sait quelque chose de la vérité que « quand elle se déchaîne », d'où l'idée des personnes sérieuses (*i.e.* non perverses) que la non-existence du rapport sexuel est « identique » à ce qui s'appelle la liberté…

aristotélicien : celle qui maintient une teneur aristotélicienne, avec décision du sens et consistance aimantée par la contradiction : le « paradoxe », vieux comme le monde, ne se soutient que d'elle, il se dissipe avec elle comme l'homonymie traitable des mots, l'amphibolie traitable des phrases. Et Aristote ne cesse pas de les traiter. C'est là où « L'Étourdit » s'arrête.

L'autre manière fait de l'homonymie, de l'amphibolie et du paradoxe la condition du sens (par différence avec la signification), tant sémantique que syntaxique et syllogistique. Elle fait du trou du souffleur la condition générale ou transcendentale de tout sens et de toute logique, donc aussi la condition de la bivalence vrai-faux qui devient, de ce fait, un simple cas particulier. C'est une équivoque intraitable[1].

1. « Le Savoir du psychanalyste » (1er juin 1972) désigne bien pourtant quant à lui, avec mention du sophiste, les impasses de la logique comme ouvrant sur le Réel, le rapport sexuel en tant qu'il ne s'écrit pas : « Le Réel s'affirme, par un effet qui n'est pas le moindre,

C'est pourquoi je suis très étonnée, voire déçue, de ce recensement hyper-aristotélicien des équivoques dans « L'Étourdit », où il semble bien faire point d'orgue. Car « L'Étourdit », dans l'écriture et dans l'invention, devrait le laisser loin derrière, procédant autrement et à partir d'ailleurs – à partir d'un consentement conscient de soi-même à l'inconscient, que l'on pourrait peut-être appeler *Gelassenheit*, ou domestication réciproque, et dont le *joke*, le rire-interprète – y compris interprète de l'ontologie –, au plus loin du sérieux logique aristotélicien, se devrait de témoigner.

de s'affirmer dans les impasses de la logique [...]. Nous touchons là du doigt, en un domaine en apparence le plus sûr [l'arithmétique], ce qui s'oppose à l'entière prise du discours, à l'exhaustion logique, ce qui y introduit une béance irréductible. C'est là que nous désignons le Réel. C'est l'orée – pourquoi ne pas le dire – de la critique que le sophiste, à quiconque énonce ce qui est toujours posé comme vérité, que le sophiste lui démontre qu'il ne sait pas ce qu'il dit. C'est même là l'origine de toute dialectique. »

Se peut-il qu'en étant si loin de *Gamma*, on se retrouve si minutieusement près des *Réfutations sophistiques* ? Comme si Lacan n'était pas à la hauteur de la gigantomachie principielle, abusé et séduit par le déploiement de ce qui abuse et séduit par excellence, le *logos logou kharin* (« parler pour parler », « pour le plaisir de parler ») des équivoques traitables. Comment penser à la fois que Lacan a gagné contre Aristote (nous ne parlons plus après « L'Étourdit », dans « L'Étourdit », comme avec ou dans Aristote, le principe de tous les principes n'est plus le même) et que rien n'a changé quant à la taxinomie gestionnaire du point critique qu'est l'équivoque ?

Ou bien le langage (lacanien) aura déjà parlé dans le *logos* d'Aristote, ou bien Lacan n'est qu'un Aristote au goût du jour. Lacan face à Aristote : si Lacan est une plante, c'est, pour un Aristote, non pas une mauvaise graine à éradiquer, mais une culture légèrement hors sol, qu'il n'est pas difficile de faire rentrer dans la plate-bande, cet

ordre aristotélicien du discours dont il constitue l'évolutive marge. Lacan au lieu du sophiste, aristotéliquement traitable et intégré : « Le psychanalyste, c'est la présence du sophiste à notre époque, mais avec un autre statut[1] » : un statut qui le rend autrement plus maniable par l'ordre du discours ?

*

* *

Poursuivons cependant le dialogue en chiens de faïence, comme s'il s'agisssait de deux idiomes commensurables en rétorcation, et voyons comment accentuer les déplacements.

Aristote : Tu n'es qu'une plante.
Lacan : Va donc hé animal.
A. : L'homme est un animal doué de *logos*.

1. Le Séminaire, livre XII, *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse* [12 mai 1965].

L. : L'homme est un parlêtre.

A. : J'ai dit *logos*.

L. : J'ai dit *lalangue*.

On définira encore chaque terme de manière, somme toute, assez univoque : « Nous sommes des "parlêtres", mot qu'il y a avantage à substituer à l'inconscient, d'équivoquer sur la parlote, d'une part ; et sur le fait que *c'est du langage* que nous tenons cette folie qu'il y a de l'être[1]. » « Écrivez lalangue en un seul mot, c'est comme ça que je l'écrirais désormais[2]. » Soit, dans « L'Étourdit » : « L'inconscient, d'être structuré comme un langage, c'est-à-dire lalangue qu'il habite est assujetti à l'équivoque dont chacune se distingue[3]. »

Tous ces bougés terminologiques sont des effets de la gigantomachie principielle :

1. Columbia University, Auditorium School of International Affairs, 1er décembre 1975, « Conférences et entretiens... », in *Scilicet*, n° 6/7, p. 49.

2. « Le Savoir du psychanalyste », 1er novembre 1971.

3. « L'Étourdit », p. 47.

« L'humain est affligé, si je puis dire, du langage. Par ce langage dont il est affligé, il supplée à ce qui est absolument incontournable : pas de rapport sexuel chez l'humain[1]. » Le changement d'idiome performe le changement du principe autant qu'il en est la conséquence, en deux points sensibles : la lettre (l'écriture, l'inscription) et le rapport au réel.

Lacan reconnaît en Aristote, dans ses *Analytiques*, « un petit commencement de la topologie » : « Ça consiste précisément à faire des trous dans l'écrit. *Tous les animaux sont mortels*, vous soufflez *animaux* et vous soufflez

1. Voici ce qui précède : « Il [Freud] ne faisait pas de la science, il était en train de produire une certaine pratique qui peut être caractérisée comme la dernière fleur de la médecine. Cette dernière fleur trouva refuge ici parce que la médecine avait de si nombreux moyens d'opérer, entièrement répertoriés à l'avance, réglés comme du papier à musique, qu'elle devait se heurter au fait qu'il y avait des symptômes qui n'avaient rien à faire avec le corps, mais seulement avec ceci que l'humain est affligé, si je puis dire, du langage. » Yale University, Kanzer Seminar, 24 novembre 1975, « Conférences et entretiens... », in *Scilicet*, n° 6/7, p. 18.

mortels, et vous mettez à la place le comble de l'écrit, c'est-à-dire une lettre toute simple[1]. » Aristote invente l'écriture littérale en logique, en même temps qu'il invente la quantification : il troue l'écrit par la lettre, il troue l'universelle par le *pastout* qu'il sait écrire. Il n'est pas impossible que Lacan gagne alors effectivement une première fois en surplombant Aristote l'inventeur, précisément en ce qu'Aristote demeure vachement con parce que contraint, restreint par la non-contradiction :

> C'est précisément d'où je conjugue le tous de l'universelle, plus modifié qu'on ne s'imagine dans le *pourtout* du quanteur, à l'*il existe un* que le quantique lui apparie, sa différence étant patente avec ce qu'implique la proposition qu'Aristote dit particulière. Je les conjugue de ce que l'*il existe un* en question, à faire limite au pourtout, est ce qui l'affirme ou le confirme (ce qu'un proverbe objecte déjà au contradictoire d'Aristote)[2].

1. *D'un discours qui ne serait pas du semblant* [1971], p. 81-82.
2. « L'Étourdit », p. 15.

Quel proverbe fait donc objection à l'universalité de la non-contradiction ? C'est, tout bêtement : l'exception confirme la règle. Ni plus, ni moins. Le *il existe un* en question fait limite au *pourtout* : l'exception confirme la règle. Vachement pas con. Lacan gagne sur Aristote en cela qu'il lui met le nez dans la structure de la démonstration réfutative d'où seule se soutient le principe de non-contradiction. Aristote, quand il énonçait l'universalité du principe de non-contradiction, tenait bien loin de lui l'idée qu'il fallait l'autre, qu'il fallait celui qui ne pas, qu'il fallait qu'il en existe un pour qui ne pas, sans lequel rien de tout cela ne pourrait marcher. Que le sophiste lui était nécessaire au point du principe. Pourtant, c'est affolant, et donc bel et bien visible dans la texualité de *Gamma*, au moment où l'exception, les quelques « mal élevés » qui réclament une démonstration de l'indémontrable, deviennent : « ceux qui cherchent et aiment le plus le vrai », Empédocle, Démocrite, Parménide, Anaxagore,

Homère ! La Grèce entière, telle est l'exception qui confirme la règle universelle[1].

Lacan revient en sophiste, mais un sophiste qui se définit d'être nécessaire au principe d'Aristote : pas d'universelle sans une exception qui la fonde, l'exception fait l'universel. Pour tout homme, parler, c'est dire quelque chose, dans la seule mesure où il existe au moins un homme qui ne pas.

Qu'alors tout s'enchaîne/se déchaîne autrement est contemporain : un sujet, la fonction phallique, ni vrai ni faux mais du chu dans le trou, et une topologie beaucoup plus complexe, mœbiusée et torée[2], que celle du dedans/limite/dehors qui définit le sens aristotélicien.

---

1. *Gamma*, de 1004 a 5-11, « quelques mal élevés », à 5, 1009 b 33-39, la galerie de tous les pères fondateurs.

2. « Que j'énonce l'existence d'un sujet à la poser d'un dire que non à la fonction propositionnelle Φx… implique qu'elle s'inscrive d'un quanteur dont cette fonction se trouve coupée de ce qu'elle n'ait en ce point aucune valeur qu'on puisse noter de vérité, ce qui veut dire d'erreur pas plus, le faux seulement à entendre *falsus* comme du chu, ce où j'ai déjà mis l'accent. » « L'Étourdit », p. 15.

Quant au *logos*, Lacan gagne avec son « comme un langage » un tour de plus de la norme perceptive, à savoir celui de la lettre, des siècles après l'invention de l'écriture. Il écrit et inscrit, rien qu'avec le *t* de « L'Étourdit », la lettre comme première, première « dit-mension[1] ».

« Je commence par l'homophonie – d'où l'orthographe dépend », à entendre : je commence par l'hétérographie intime, culturellement audible, interne à l'homophonie. On est passé du mot au signifiant et du signifiant à la lettre. Quelques brèves citations pour faire comprendre de quoi il s'agit. « Au mot mot, j'ai substitué le mot signifiant, et ça signifie qu'il prête à équivoque c'est-à-dire toujours à plusieurs significations possibles[2]. » Passer de mot à

1. « Le mieux, c'est que je fasse un effort et que je vous montre comment je l'écris : dit-mension. » Columbia University, 1er décembre 1975, « Conférences et entretiens... », in *Scilicet*, n° 6/7, p. 42.

2. Yale University, 29 septembre 1975, « Conférences et entretiens... », in *Scilicet*, n° 6/7, p. 34.

signifiant maintiendrait dans l'équivoque traitable si l'on en restait au signifiant, à ce qu'on entend. Mais « le signifiant n'est pas le phonème. *Le signifiant c'est la lettre. Il n'y a que la lettre qui face trou*[1] ». « [...] Il n'y a pas de lettre sans de lalangue, c'est même le problème, comment est-ce que lalangue, ça peut se précipiter dans la lettre[2] ? » Ici même : « Le dire de l'analyse ne procède que du fait que l'inconscient, d'être structuré comme un langage, c'est-à-dire lalangue qui l'habite, est assujetti à l'équivoque dont chacune se distingue[3]. »

De mon côté, c'est « chacune » que je voudrais aussitôt souligner. Ouverture sur quelque chose qui, dans Aristote, ne fonctionne

1. Questions et réponses (Lacan au tableau noir), Massachusetts Institute of Technology, 2 décembre 1975, « Conférences et entretiens... », in *Scilicet*, n° 6/7, p. 60.

2. 1/11/1974, « La Troisième », 7e Congrès de l'École freudienne de Paris à Rome. Conférence parue dans les *Lettres de l'École freudienne*, 1975, n° 16, p. 177-203.

3. « L'Étourdit », p. 47.

en aucun cas : la pluralité différentielle des langues. « Une langue entre autres n'est rien de plus que l'intégrale des équivoques que son histoire y a laissé persister[1]. »

Quand on s'arrête de lire ici, omettant les lalangues dont il s'agit et que c'est d'inconscient qu'il est question, quand on prend la phrase pour ce qu'elle dit, on fait un dictionnaire des intraduisibles, vocabulaire européen des philosophies, qui prend appui sur l'intégrale des équivoques que l'histoire de chaque langue a laissé persister – les langues d'Europe en l'occurrence, quand on ne sait pas mieux faire. On prend appui sur les équivoques et les homonymies : sens, sens et sens (direction, sémantique, perception), *mir* (paix/monde/commune paysanne) ou *logos*, et on les travaille texte à texte comme des symptômes de mondes.

Mais il y a une suite. Que voici : « Une langue entre autres n'est rien de plus que

1. « L'Étourdit », p. 47.

l'intégrale des équivoques que son histoire y a laissé persister. C'est la veine dont le réel, le seul pour le discours analytique à motiver son issue, le réel qu'il n'y a pas de rapport sexuel, y a fait dépôt au cours des âges. » Et là, il se peut que le philosophe, au fond, déchante, ou s'ennuie. Dans un dictionnaire des intraduisibles, prenant chaque langue comme une lalangue, on aura trouvé la manière dont le réel, à savoir qu'il n'y a pas de rapport sexuel, a fait dépôt. Ce n'est pas très drôle – ou peut-être est-ce très drôle ? À réduction, réduction et demie. À quoi revient le gain ? Il revient à passer de la vérité au réel, et le réel c'est, point barre, qu'il n'y a pas de rapport sexuel. C'est de là que tout part et c'est là que tout revient. L'être est un effet de discours parmi d'autres, « notamment », et l'ontologie est une honte (« hontologie[1] »), mais « que dire » ? Le réel, qu'il n'y a pas de rapport

1. *L'Envers de la psychanalyse* [17 juin 1970].

sexuel : non plus notamment mais monotamment. Qu'il n'y a pas de rapport sexuel. Pas d'autre réel, et rien d'autre à dire. C'est monotone. Et la manière de le dire, c'est d'écrire le Réel, qui dès lors n'est pas du réel, avec une majuscule. Plus facile à écrire qu'à dire, quoique certains puissent en avoir plein la bouche.

D'un discours qui ne serait pas du semblant, puis *Encore* explicitent le lien du nouveau principe à la lettre. « Il n'y a pas de rapport sexuel » ne doit évidemment pas s'entendre en hontologue : il n'est pas question d'essentialiser le non-rapport – « on fait quand même l'amour, hein[1] ? » Simplement :

> L'impossibilité qu'a la logique de se poser elle-même d'une façon justifiable est quelque chose de tout à fait frappant [...] Mais dans cet échec même peut se dénoncer ce qu'il en est de l'arti-

1. *D'un discours qui ne serait pas du semblant* [1971], p. 107.

culation qui précisément a le rapport le plus étroit avec le fonctionnement du langage, c'est-à-dire l'articulation suivante – *le rapport sexuel ne peut pas être écrit*[1].

Et :

S'il n'y avait pas de discours analytique, vous continueriez à parler comme des étourneaux, à chanter le *disque-ourcourant*, à faire tourner le disque, ce disque qui tourne parce qu'*il n'y a pas de rapport sexuel* – c'est là une formule qui ne peut s'articuler que grâce à toute la construction du discours analytique, et que depuis longtemps je vous serine [de l'étourdi à l'étourneau et de l'étourneau au serin, on est en famille ?].
Mais, de vous la seriner, il faut encore que je l'explique – *elle ne se supporte que de l'écrit en ceci que le rapport sexuel ne peut pas s'écrire* [ici, c'est moi qui souligne]. Tout ce qui est écrit part du fait qu'il sera à jamais impossible

1. *Ibid.*, p. 135 (c'est moi qui souligne). « Qu'il n'y ait pas de rapport sexuel, je l'ai déjà fixé sous cette forme, qu'il n'y a aucun mode de l'écrire actuellement » (p. 83).

d'écrire comme tel le rapport sexuel. C'est de là qu'il y a un certain effet du discours qui s'appelle l'écriture.
On peut à la rigueur écrire *x R y*, et dire *x* c'est l'homme, *y* c'est la femme, et *R* c'est le rapport sexuel. Pourquoi pas ? Seulement voilà, c'est une bêtise, parce que ce qui se supporte sous la fonction de signifiant, de *homme* et de *femme*, ce ne sont que des signifiants tout à fait liés à l'usage *courcourant* du langage. S'il y a un discours qui vous le démontre, c'est bien le discours analytique, de mettre en jeu ceci, que la femme ne sera jamais prise que *quoad matrem*. La femme n'entre en fonction dans le rapport sexuel qu'en tant que la mère.
Ce sont là des vérités massives, mais qui nous mèneront plus loin, grâce à quoi ? Grâce à l'écriture[1].

Quand on écrit *x R y*, on l'écrit, « seulement voilà, c'est une bêtise ». La femme ne sera jamais prise que *quoad matrem* et l'homme *quoad castrationem* : en tant que,

1. *Encore* [1972-1973], p. 35-36.

als, *hêi*, comme l'étant d'Aristote hors de la philosophie première en tant que nombre, ligne, feu, mais pas en tant qu'étant. Nous sommes en doctrine dure. Nous n'en sortons pas : Aristote « n'a pas la moindre idée que le principe c'est ça : c'est qu'il n'y a pas de rapport sexuel ». « Le langage, dans sa fonction d'existant, ne connote en dernière analyse que l'impossibilité de symboliser le rapport sexuel chez les êtres qui l'habitent, ce langage, en raison de ce que c'est de cet habitat qu'ils tiennent la parole[1]. » Cette phrase, à la déchiffrer sans nuance, est l'équivalent final ou fini de l'animal doué de *logos*, avec, pour tenir lieu du politique (« plus politique que tous les autres animaux », commençait Aristote, justement parce qu'il est doué de *logos*), quelque chose de l'habitat heideggérien en sa provenance depuis *die Sprache*.

Qu'est-ce que cela change ?

1. *D'un discours qui ne serait pas du semblant* [1971], p. 148.

*

* *

À mon avis, il y a deux sortes de réponses.

La première réponse serait : mais non, cela n'a rien de purement doctrinal, la preuve, c'est que c'est du clinique.

C'est certainement et globalement une bonne réponse. Manière de dire que nous ne sommes plus en métaphysique, mais en psychanalyse, lacanienne de surcroît. Nous ? À vous de savoir si cela vous intéresse, si vous en êtes, ou si vous vous en désintéressez comme il est de votre droit fil-filant de vous désintéresser de la métaphysique aristotélicienne : pas de contradiction/pas de rapport sexuel, que vous le vouliez ou non, que vous le sachiez ou non, c'est ainsi que vous parlez, que votre *logos*, sa logique et la logique, sont sous-tendus. C'est moi qui vous le dis, votre conscient est structuré comme un langage (généralement)

sensé aristotélicien. Et votre inconscient est structuré comme un langage ab-sent, comme une lalangue. C'est ainsi que vous parlez/qu'il vous (« vous » : complément d'objet direct) parle, et alors ? Observez les effets. Le premier effet étant l'efficacité du dire de l'analyste (comment faire [vraiment] des choses avec les mots) : « Le dire de l'analyste en tant qu'il est efficace réalise l'apophantique qui de sa seule ex-sistence se distingue de la proposition. C'est ainsi qu'il met à sa place la fonction propositionnelle en tant que, je pense l'avoir montré, elle nous donne le seul appui à suppléer à l'ab-sens du rapport sexuel[1]. » Les formules lacaniennes, tels les syllogismes dans le domaine du sens, sont les béquilles qui permettent, à l'analyste d'abord, de se mouvoir et d'être performant dans cet(te) ab-sens où vous le sollicitez.

1. « L'Étourdit », p. 47.

La seconde réponse, plus amusante pour un philosophe amateur de l'Antiquité, consiste à passer à Démocrite, pour ré-articuler les deux langages.

Nous sommes en psychanalyse lacanienne au cœur de l'hétérodoxie métaphysique. Il faut alors commencer par la fin de « L'Étourdit » en prenant appui sur ce Démocrite dont Lacan dit qu'il nous fait cadeau du réel radical. Une manière philosophiquement perspicace de désontologiser, mais comment ? Relisons et explicitons.

> Ça ne sera pas un progrès, puisqu'il n'y en a pas qui ne fasse regret, regret d'une perte. Mais qu'on en *rie*, la langue que je sers s'y trouverait refaire le joke de Démocrite sur le *mêden* : à l'extraire par chute du *mê* de la (négation) du rien qui semble l'appeler, telle notre bande le fait d'elle-même à sa rescousse.
>
> Démocrite en effet nous fit cadeau de l'*atomos*, du réel radical à en élider le « pas », *mê*, mais dans sa subjonctivité, soit ce modal dont la demande refait la considération.

Moyennant quoi le *den* fut bien le passager clandestin dont le clam fait maintenant notre destin.
Pas plus matérialiste en cela que n'importe qui de sensé, que moi ou que Marx par exemple[1].

Pour une fois, je comprends tout (je crois), des fils entrelacés et du *disegno* d'ensemble.

Den n'est pas un mot grec, il ne figure ni dans le dictionnaire Bailly, grec/français, ni dans le Liddell-Scott-Jones, pourtant plus complet, grec/anglais. C'est un mot qui n'existe pas dans la nomenclature finie que constitue la langue grecque[2]. Comment dire le sens d'un mot qui n'existe pas dans la langue ? On se le demande aussi quand on lit, et quand on traduit, Lacan.

1. « L'Étourdit », p. 50-51.

2. Le premier à avoir attiré l'attention sur *den* (la mienne en tout cas) et le premier à avoir interprété l'atomisme à partir de cette invention de Démocrite et contre sa ré-écriture aristotélicienne est Heinz Wismann, dans ses séminaires et, par exemple, dans « Atomos Idea », *Neue Hefte fur Philosophie*, XV-XVI, 1976, p. 34-52.

Den figure cependant dans un excellent dictionnaire, le *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* de Chantraine, qui renvoie alors au fragment 156 de Démocrite, dans la formule : *mê mallon to den ê to mêden einai*, où *den* est explicité par *sôma*, « corps », et *mêden* par *kenon*, « vide » : « n'être pas plus corps que vide ». Chantraine ajoute qu'un génitif *denos* se trouve déjà chez Alcée le lyrique (VII^e^-VI^e^ avant J.-C., Alc. 320 LP), « dans un texte douteux et obscur, *kai k'ouden ek denos genoito*, où l'on traduit *denos* par "rien" ou plutôt "quelque chose"[1] ». « Rien », ou plutôt « quelque chose » : merveilleuse équivalence. Et il conclut « Rien à voir avec le grec moderne *den*, "rien" » : somptueuse dénégation, toutes sauf ma mère.

Étymologie, ajoute Chantraine, puisque c'est là son travail d'aventurier : « Chez Démocrite, il s'agit nettement d'un terme plus ou moins

1. P. Chantraine renvoie alors à A.C. Moorhouse, *The Classical Quarterly*, 12, 1662, p. 235-238.

artificiellement tiré de *ouden*[1]. » Plus ou moins artificiel, et plutôt plus que moins, ce machin que l'on ne trouve pas dans les dictionnaires de langue est une fabrication, une invention, un « mot forgé », dit bien Lacan[2]. C'est en même temps un *terminus technicus* démocritéen (comme « quiddité » en est un scolastique pour rendre *to ti ên einai*, qui en est un d'Aristote), et un jeu de mots grec : le « qu'on en *rie* » est à entendre une première fois comme venant du verbe *rire*, tandis que la seconde, comme bout de *rien*, nous attend.

Pour comprendre les modalités de la fabrication, il faut des outils comme : signifiant, écriture, négation, modalité, un, et surtout, il faut l'idée de coupe, de fausse coupe. Le *den* est, si je voulais le définir pour qu'on n'y comprenne encore « rien », un signifiant fabriqué

1. Il renvoie ici à M. Leumann, *Homerische Wörter*, 108.

2. Dans l'autre grand passage où il en parle, Le Séminaire, livre XI, *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse* [1964], Paris, Seuil, 1973, p. 62.

au moyen d'une coupure atopique dans l'écriture de la négation modale subjective de telle sorte qu'en disant l'un cela fasse l'autre. Tout cela est de fait inscrit dans le *den*.

Repartons du fragment B 156 DK de Démocrite, non sans un brin de philologie de base. Un fragment présocratique, comme celui-ci, est répertorié dans le recueil *princeps*, la Bible que constitue l'édition de Diels remaniée par Kranz (d'où les initiales DK) : *Die Fragmente der Vorsokratiker*[1]. Qu'il soit répertorié comme fragment B signifie qu'il est tenu pour un fragment « authentique », par différence avec les témoignages, notés A. Authentique, mais inséré dans un contexte hétérogène,

1. Première édition de Diels en 1903, avec traduction allemande, remaniée par Kranz en 1935, et réimprimée depuis à l'identique jusqu'à nos jours un nombre considérable de fois (Weidmann, Dublin/Zurich). La traduction française (*Les Présocratiques*, éd. établie par J.-P. Dumont, avec la collab. de D. Delattre et J.-L. Poirier, Paris, Gallimard, 1988) est notoirement non fiable, la difficulté des textes n'étant pas toujours seule en cause.

en l'occurrence un texte de Plutarque qui en fait la citation, *Contre Colotès* (4, p. 1108F), écrit six siècles après Démocrite pour répondre à un disciple d'Épicure, si bien que le sens du sens ne saurait aller de soi. J'en dirais simplement que Plutarque, flirtant avec l'autre mais de manière orthodoxe, tente de récupérer Démocrite du bon côté de la métaphysique en le détachant de Protagoras et de la confusion sophistique à laquelle Colotès l'assimilait (avec raison évidemment, selon Lacan comme selon moi). Il donne donc le fragment (ici en italiques) suivi de sa traduction intralinguistique en idiome métaphysique :

> *Ho Kolôtês esphalê peri lexin tou andros, en hêi diorizetai* mê mallon to den ê to mêden einai, *den men onomazôn to sôma, mêden de to kenon, hôs kai toutou phusin tina kai hupostasin idian tou ekhontos.*
>
> Colotès a mal compris la manière dont s'exprime notre homme quand il procède à la distinction suivante : *le den n'est pas plus que le mêden* ; Démocrite y appelle « den » le corps et « mêden » le vide, avec l'idée que ce dernier lui

aussi possède une certaine nature et une subsistance propre.

La « réalité » de ce fragment et de l'invention du *den* est par ailleurs attestée par deux autres témoignages (fragments A, donc), tirés l'un de Galien (un siècle après Plutarque) et l'autre de Simplicius (trois siècles encore après Galien). Ce sont des textes prodigieusement intéressants qui possèdent chacun leur thématique et leur systématique propres, avec un idiome philosophique plus ou moins pur. Bref, à les lire, la passion doxographique, liée à l'enquête de terrain sur la transmission, l'interprétation, la déformation, la réfection et le défaut – la passe ? –, pourrait, comme moi, vous prendre[1].

Le médecin Galien, pour traiter des *Éléments selon Hippocrate*, passe par une analyse

1. Pour en avoir un goût, on peut se reporter à mon article : « Transmettre la philosophie grecque. Construire l'origine », *Cahiers de la Villa Gillet*, n° 10, novembre 1999, Lyon, Circé, p. 123-135.

de Démocrite et, plus précisément, par une analyse de la façon dont Démocrite distingue la convention langagière (*nomôi*, « par convention », « selon la loi ») d'avec quelque chose comme le réel (usant là d'un terme très inhabituel : *eteêi*, « en réalité », a-t-on coutume de traduire, « authentiquement », sur *eteos*, « vrai, véritable, authentique », « *true, genuine* ») : « "Selon la loi la couleur, selon la loi, le doux, selon la loi, l'amer, mais selon le réel, les atomes et le vide", dit Démocrite[1]... » Galien propose alors une interprétation et une traduction intralinguistique de l'étrange terminologie démocritéenne : « Par : "selon la loi", il veut dire quelque chose comme : "conventionnellement" [*nomisti*] et "pour nous", par différence avec : selon la nature des choses elles-mêmes [*kat'autôn tôn pragmatôn tên phusin*] ; cela, en revanche, il l'appelle : "selon le réel",

1. C'est le fragment B 156 DK de Démocrite, inséré dans le témoignage A 49 DK.

fabriquant ce mot à partir de "réel" qui désigne le vrai. Et le sens complet de cette phrase serait le suivant : on croit chez les hommes qu'il y a un blanc, un noir, un doux, un amer, etc., mais en vérité tout est *den* et *mêden* [*kata de tên alêtheian den kai mêden esti ta panta*]. »

Parvenu à ces mots, Galien ne peut poursuivre l'explication qu'en procédant à un changement d'idiome : « Car c'est derechef comme cela que Démocrite parle, en nommant *den* les atomes et *mêden* le vide. » Nous avons donc *den* : le corps et les atomes (bientôt définis comme des petits corps séparés, *khôris*, les uns des autres) ; *mêden* : le vide (*to kenon*, bientôt défini comme *khôra*, mais laissons...).

Simplicius l'aristotélicien, commentant le *Traité du ciel* d'Aristote, complète par une traduction définitive, voire finale : « Démocrite pensait que la nature des choses éternelles consiste en de petites substances illimitées en nombre [*mikras ousias plêthos apeirous*] ; il les suppose placées dans un lieu différent d'elles

illimité en grandeur. Il applique à ce lieu les noms de "vide" [*to kenôi*], de "rien" [*tôi oudeni*], et d'"illimité" ; à chacune des substances, il applique les noms de "*den*", de "compact" [*tôi nastoi*] et d'"étant" [*tôi onti*][1]. »

Circulez, il n'y a rien à voir. *Den*, c'est l'étant. Aristote et l'ontologie ont gagné. Démocrite revient au même, et le réel n'est jamais que du vrai et du naturel.

Repartons du mot qui n'existe pas, car lui ne trompe pas. C'est d'une façon très particulière qu'il n'existe pas. Comme tous les signes, il est « arbitraire » au sens où il n'a de valeur que par différence. Ce qui existe, et dont il se différencie, c'est le terme négatif, qui peut prendre deux formes, *ouden* ou *mêden*. Ce sont là deux adjectifs (« aucun, aucune ») et deux pronoms (« personne, rien ») qui, à l'accusatif neutre, peuvent servir d'adverbes (« en rien, pas du tout »). Qu'ils soient deux est très

1. A 37 DK.

caractéristique de la langue grecque : elle possède en effet deux types de négation, une négation dite de fait, ou objective, en *ou*, et une négation modale, d'impossibilité et d'interdiction, dite prohibitive et subjective, en *mê*. On utilise la seconde, essentiellement aux modes autres que l'indicatif, dans les principales comme dans les subordonnées, pour les ordres, les avertissements, les souhaits et les regrets, les éventualités et les virtualités que l'on refuse ou que l'on appréhende. *Mêden*, comme *mê on*, c'est quelque chose qui ne peut pas et qui ne doit pas être, ni être là, ni être comme ça, le néant peut-être. En revanche, *ouden*, comme *ouk on*, c'est simplement quelque chose qui n'est pas, qui n'est pas là, qui n'est pas comme ça, mais qui pourrait bien être ou qui a pu être, un mort par exemple, un rien peut-être[1]. *Den*

1. La différence est mise en scène dans le *Poème* de Parménide (voir par exemple mon commentaire de *Parménide. Sur la nature ou sur l'étant, le grec, langue de l'être ?*, Paris, Seuil, coll. « Points-bilingues », 1998, p. 200-211).

contraste donc avec *ouden* (Simplicius) et, de façon plus insistante et volontariste, avec *mêden* (Plutarque, Galien).

Dans un cas comme dans l'autre, le mot négatif est très transparent : il est fait sur *hen*, « un », l'adjectif numéral au neutre, précédé d'une particule négative. Il ne s'agit pas d'ailleurs de la négation simple (*ou* ou *mê* : « ne pas », « non »), mais de la plus simple des négations composées, composée en l'occurrence avec la particule oppositive la plus courante et la plus insignifiante de toutes en grec : *de* (*ou-de*, *mê-de* : « pas même », comme le latin *ne quidem*, ou « ni... ni... » quand elle est redoublée)[1]. On entend donc dans *ouden* comme dans *mêden* : *oude hen*, « pas même un », et *mêde hen*, « pas même, et surtout pas, un ». De *oude hen* et *mêde hen* à

1. Qu'il s'agisse d'une négation composée n'est pas sans effet sur la syntaxe du sens : quand une négation composée suit une négation simple, cela ne vaut pas une affirmation, mais renforce la négation.

ouden et *mêden*, la conséquence est sûre : du bon grec, de la saine étymologie.

Le problème est que, sur cette voie, on ne rencontre pas *den* ; je dirais même : il est impossible de rencontrer *den* quand on suit le fil de la langue (et pour dire cette dernière phrase en grec, j'utiliserais *mê* et non pas *ou* !). *Den* est le produit d'une fausse coupe, aberrante par rapport à l'étymologie inscrite dans les mots : c'est du signifiant signé, une fabrication volontaire, la marque d'un écart.

Affirmation	Négation objective	Négation subjective, interdiction	Invention signifiante
Hen (mot racine) « un »	*Ouden* = *oud'hen* (étymologie) « rien » = pas même un	*Mêden* = *mêd'hen* (étymologie) « rien » = tout sauf un	*mê/den* ---> *Den* (fausse coupe) moins que rien

J'ajoute qu'il est impossible de prendre cela pour autre chose qu'une violence, violence perceptible par, j'ose le dire, tous les Grecs. Mes témoins sont Homère et Platon.

Platon d'abord, car il témoigne de la perception immédiate de l'étymon dans *mêden*. Ainsi, dans *Le Sophiste*, l'Étranger montre, avec parricide à l'horizon, comment si l'on s'en tient à Parménide et à son « le non-être n'est pas », alors la possibilité même du faux disparaît puisque, d'une manière ou d'une autre, le faux fait être ce qui n'est pas. Heureusement, le *logos* de Parménide lui-même, son énoncé tel qu'il l'énonce, son énonciation donc, quand on la torture un peu, avoue que le non-être est. Parménide dit en effet : jamais on ne contraindra à être *mê eonta*, « des non-étants[1] » ; or c'est deux fois contradictoire, et parce que le *logos* confère

1. Difficile d'affirmer, dans la citation que Platon (en 237a) fait du fragment VII et d'où nous tirons notre connaissance de ce vers, si « non-étants » est sujet d'un « est » ou prédicat de l'être ; s'il faut comprendre : « car jamais on ne domptera cela : que des non-étants soient », ou bien : « car jamais on ne domptera cela : être des non-étants ». Sur l'ensemble des hypothèses de construction et de traduction, voir *Parménide...*, *op. cit.*, en particulier p. 179-180.

aux non-étants une certaine existence rien qu'en les disant (le mot n'est pas rien), et parce que c'est un pluriel (« non-étants »), et que la quantité est évidemment quantité de quelque chose, d'une unité, ou encore : le pluriel n'existe que par rapport au singulier.

> SOCRATE : Tu diras avec moi que celui qui dit quelque [*ti*] dit à coup sûr quelque un [*hen ge ti*].
> – THÉÉTHÈTE : Oui.
> – Tu diras en effet que « quelque » [*ti*] est à coup sûr signe de un [*hen*], que « quelques », au duel [*tine*], est signe de deux, et « quelques », au pluriel [*tines*], signe de plusieurs.
> – Je ne peux pas dire le contraire.
> – Et celui qui ne dit pas quelque chose [*mê ti*], c'est nécessaire absolument, semble-t-il, totalement, qu'il ne dise rien [*mêden*][1].

Hen ti, *mê ti*, *mêden*, insistance sur le nombre : rien, c'est même pas un, *mêd' hen*, et cela se fait entendre au point de

1. Platon, *Le Sophiste*, 237b.

servir de matrice à l'évidence démonstrative. Dire *mêden* devient une autocontradiction performative.

Sur fonds d'Homère en grand ancêtre, comme toujours. C'est en effet le maître jeu de mots de l'*Odyssée* qui résonne là-dessous, et Bérard parle aimablement d'une « cascade de calembours »[1]. Nous sommes avec Ulysse et ses compagnons dans l'antre du Cyclope. L'ogre, au lieu de les accueillir en hôte, en dévore deux pour son dîner et les arrose du lait de ses brebis. Le lendemain, il sort paître son troupeau. Au retour, après la traite, il avale encore deux compagnons ; Ulysse, qui a eu le temps d'y penser et d'ourdir sa ruse, lui offre là-dessus un grand coup de vin ; le Cyclope en réclame trois fois, saoul jusqu'au cœur. Alors Ulysse : « Cyclope, tu m'as demandé mon nom le plus connu ? [...] Mon nom est "Personne" [*Outis*] ; ma mère et mon père, et tous mes compagnons

1. Homère, *Odyssée*, CUF, 1963[7], t. II, p. 44, note 2.

m'appellent "Personne" [*Outis*][1]. » L'ivrogne s'endort. Ulysse et ses compagnons l'aveuglent avec un pieu d'olivier brûlant. Polyphème s'arrache de l'œil le pieu trempé de sang, hurle pour ameuter les voisins. Les autres Cyclopes lui crient : « Quelqu'un [*mê tis*] parmi les mortels a-t-il malgré toi poussé ton troupeau ? Quelqu'un [*mê tis*] veut-il te tuer par ruse ou par force ? » Quelqu'un, *mê tis*, car personne n'y croit : *mê tis*... ?, quelqu'un par impossible, réponse attendue : « non ». À quoi le Cyclope peut seulement répondre : « Mes amis, Personne me tue, par ruse et non par force », *Outis me kteinei*[2]. La même phrase s'entend pour Polyphème qui la dit : « C'est Personne qui me tue, par ruse et non par force », et pour les Cyclopes qui l'entendent : « Personne ne me tue ni par ruse ni par force. » Où l'on mesure toute l'utilité du *ne* explétif français dont Lacan,

1. *Odyssée*, IX, v. 364-367 (c'est un western en effet).
2. *Ibid.*, v. 408.

armé de Damourette et Pichon, n'a d'ailleurs cessé de faire grand cas[1] : Polyphème en bon français se serait fait comprendre ou reprendre. Et le chœur d'enchaîner : « Si personne [*mê tis*] ne te fait violence comme tu es là, alors c'est que le grand Zeus a dû t'envoyer une maladie, et il ne te reste plus qu'à prier notre père le prince Poséidon. » Les Cyclopes s'éloignent. Voix *off* d'Ulysse : « Je riais dans mon cœur, car c'est mon nom qui l'a abusé et mon irréprochable *mêtis* », ma ruse et mon dessein[2]. De *Outis*, nom propre qui désigne une personne, donc quelqu'un, à *outis*, négation dans une phrase, « personne

1. On pourra se reporter à l'encadré 4 (« Le "ne" explétif français, une trace du *mê* ») dans le *Vocabulaire européen des philosophies*, *op. cit.*, s.v. « Esti », p. 427.

2. *Odyssée*, IX, v. 410-414. La *mêtis* est bien le signifiant-maître de l'épisode. Voir sa reprise quand Ulysse, bien plus tard, exhorte son cœur à la patience : « Quel fut ton courage jusqu'à ce que la *mêtis* me sorte de cet antre où je pensais mourir ! » (XX, v. 20-21). Il aura fallu, bien entendu, ajouter la ruse à la ruse, et penser encore à sortir de l'antre attaché sous le ventre des brebis.

ne », au sens de *ou… tis*, « pas quelqu'un », « personne ». Puis de *Outis* et *ou… tis*, à *mê… tis* et *mêtis*, la chaîne signifiante est en place dès le début dans l'esprit d'Ulysse. C'est même exactement cela que désigne le terme *mêtis* : depuis la vue d'ensemble et le grand dessein de Zeus jusqu'à la trame ourdie de la ruse, l'intelligence naturellement technique ou artiste, celle du poulpe comme celle du sophiste, y compris dans cette technique propre à l'homme qu'est la technique langagière. La *mêtis* d'Ulysse utilise le *logos* dans son fonctionnement grammatical et syntaxique, à son point de jonction avec la sémantique même. À savoir : le point de déploiement de l'équivoque. On réfléchira à ce qui arrive lorsque Ulysse, vantard (narcissisme ou quête d'identité ?), sort de l'efficience du jeu de mots pour crier au Cyclope encore à portée de voix, depuis son bateau qui prend le large, qui il est : Cyclope, si quelqu'un veut savoir ce qui est arrivé à ton œil, dis-lui : « C'est Ulysse, destructeur de

ville, le fils de Laërce, celui qui a sa demeure à Ithaque[1]. » Polyphème invoque Poséidon pour une grande malédiction. Les Grecs étaient si près du but, et voilà qu'avec ces mots de trop, tout est à recommencer…

Homère me sert ici de témoin d'abord pour la force de l'étymologie, car elle rend la décomposition toujours imminente : *ou/mê tis*, pas quelqu'un, tout sauf quelqu'un, personne.

Mais la *mêtis* du langage homérique, en son premier jeu de mots à la fois patient et disruptif, témoigne aussi du biface positif/négatif, et de la facilité du retournement. La négation a une hérédité ontologiquement chargée, le français normal l'atteste encore plus que le grec. Ainsi, « personne », c'est d'abord quelqu'un, une personne, sur *persona*, le masque de l'acteur, qui n'est certes pas une entité anodine. Et « rien », c'est d'abord *rem*, une chose, à l'accusatif, « une rien » en ancien français, qu'un rien élimine

1. *Ibid.*, v. 502-505.

progressivement : « Le mot offre, dit précisément le *Dictionnaire historique de la langue française*, un raccourci de l'évolution du sens étymologique de "chose" renversée en "néant". » De même pour l'hispanique *nada*, fait sur le latin *[res] nata* (participe passé de *nasci*, « naître ») : rien : « une née ». Et quand ce n'est pas l'entité positive qui, directement, vire de sens, la différence et l'inventivité des langues se lisent dans le choix de ce qui est nié : « je n'y crois pas », « je n'y vois goutte », « je n'y entends mie », et j'y entrave même que dalle. *Mêden*, *mêtis*, pas un, pas n'importe qui ; *nihil* : pas (si les dictionnaires savent ce qu'ils disent) de *hilum*, ce petit point noir au bout de la fève, et *nemo*, pas un homme ; *nothing* et *nobody*, pas une chose et pas un corps ; et *nichts*, pas un *Wiht*, petit démon, côté *muthos*, ou alors, côté *logos*, pas de *Wicht*, sur *Wesen*, l'essence.

C'est de cet ordre général des langues, l'ordre de leur sens, que le *den* s'écarte tout en le rendant manifeste. Par l'amalgame

insolite de la dernière lettre de la négation et du positif nié, il oblige à entendre que l'atome, non seulement n'est pas une affirmation ou une position, l'être ou l'un, mais encore qu'il n'est pas leur négation, qu'il n'a pas consistance de « né-ant » ni de « rien » : l'atome est littéralement moins que rien, il faudrait l'appeler « ien », ou, pour garder l'étymologie retoquée : « iun ». *Den*, *iun*, est le nom de l'atome en tant qu'on en peut plus ni le confondre avec l'être de l'ontologie ni le prendre pour un corps élémentaire de la physique.

L'allemand, en particulier celui de la traduction Diels-Kranz, s'en sort avec autrement de majesté et de connivence : il réactive un terme de la mystique rhénane, *das Ichts (« Das Ichts existiert um nicht mehr als das Nichts »)*, *Nichts*, moins le *N*. Mais l'opération est d'emblée moins disrompante, donc moins liée au signifiant ; l'étymologie s'y retrouve en effet avec la bonne coupe : *n-icht*. Cependant, comme personne

n'est assuré de savoir de quel *icht* il s'agit, démon ou essence, on ne pourra pas ne pas entendre simultanément le *Ich*, le « Je », reformé à l'issue de l'*epokhê* et de la communion mystique. Une autre richesse, une autre rupture.

Pour en rester au français d'aujourd'hui, Lacan fait dire à Démocrite : *« Rien, peut-être ? non pas – peut-être rien, mais pas rien*[1] *»* ; j'aimerais lui faire dire : *Pas rien, mais moins que rien – iun, puisque hihanappât.*

Il faut maintenir fortement que ce n'est pas là une manière de fonder l'un. Le *den* ne s'apprivoise pas en ce qu'il ne devient pas principe. C'est pourquoi il diffère très sensiblement de ce que Lacan, à peu près au même moment de son attention, nomme,

1. « Il n'a pas dit *hen* pour ne pas parler de l'*on*, il a dit quoi ? – il a dit, répondant à la question qui était la nôtre aujourd'hui, celle de l'idéalisme. – *Rien, peut-être ? non pas – peut-être rien, mais pas rien.* » (*Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse* [1964], p. 61-62.)

tirant explicitement parti de *nada*, « la nade », ou en majuscules « la NADE », première avant la monade, « constituée de cet ensemble vide dont le franchissement est justement ce dont l'UN se constitue », « la porte d'entrée qui se désigne du manque », « la place où se fait un trou », le « sac troué » au « fondement du "Ya d'l'UN"[1] ». Le *den* ne se pense en effet qu'après l'un, comme opération soustractive et non comme provenance, trouée ou non. Non dialectisable, précisément en ce qu'il n'est pas une négation de la négation, assumée et relevée, mais une soustraction depuis la négation, et par là un prestige, une fiction, obtenu par secondarité critique. Ce n'est pas une porte d'entrée, mais une porte de sortie, un échappatoire qui fait achopper l'origine et dévier l'histoire de la philosophie, donc aussi celle de la physique,

1. *Ou pire*, 12 janvier 1972, p. 29, et, ici, 19 avril 1972, p. 92.

comme le *clinamen* auquel Lacan l'a tôt comparé[1].

Il est clair que les traductions, y compris les si nombreuses traductions intralinguistiques, ne peuvent que ré-ontologiser. Démocrite n'est pas « matérialiste » (pas plus, dit Lacan, que Freud ou que vous et moi). C'est d'ailleurs très régulièrement au point d'arti-

1. Voici le passage complet des *Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse* [1964] (p. 61-62) que j'ai commenté par bribes : « ... la *tuchê* nous ramène au même point où la philosophie présocratique cherchait à motiver le monde lui-même.

« Il lui fallait quelque part un *clinamen*. Démocrite – quand il a tenté de le désigner, se posant déjà comme adversaire d'une pure fonction de négativité pour y introduire la pensée – nous dit – *ce n'est pas le mêden qui est essentiel*, et il ajoute – vous montrant que, dès ce qu'une de nos élèves appelait l'étape archaïque de la philosophie, la manipulation des mots était utilisée tout comme au temps de Heidegger – *ce n'est pas un mêden c'est un den*, ce qui en grec est un mot forgé. Il n'a pas dit *hen* pour ne pas parler de l'*on*, il a dit quoi ? – il a dit, répondant à la question qui était la nôtre aujourd'hui, celle de l'idéalisme. – *Rien, peut-être ? non pas – peut-être rien, mais pas rien.* »

culation avec l'idéalisme, dans « L'Étourdit », *Encore*, ou *Les Quatre Concepts*, qu'il est convoqué par Lacan. *Atomos idea.* L'atome est une idée. « Les atomes qu'il appelle aussi idées sont tout » (68 A 57 DK, Plutarque, *Adversus Colotem*, 8, p. 110F). L'idée qu'est l'atome ne cesse d'être travestie en matérialisme, rephysicisée. Je suis encore en cela Heinz Wismann, qui prend l'expression *atomos idea* pour titre et emblème. Aristote est le maître d'œuvre de cette traduction de l'idéalisme en matérialisme, physique faite pour cadrer avec la métaphysique, qui va à contresens de Démocrite. C'est lui qui fait passer les atomes pour des étants, certes un peu moins étant que son étant (ou un peu plus étant et un peu moins être dans l'échelle de l'ontothéologie), en l'occurrence des particules indivisibles, quasi invisibles, mais dont la composition fait les corps visibles. Or les atomes, tenons bon Démocrite, sont *den*, moins que rien. Une trace de la négation de l'un, de l'identité et de l'étant, une trajectoire de pensée ; l'onde

d'une opération ironique sur l'être, qui prolonge celle de la sophistique. Non pas un discours de plus, plus fondamental ou fondamentaliste, sur la physique, mais une physique du discours, donc un discours d'un autre type sur la physique, lié à une critique violente de cette ontologie qui coagule en métaphysique. Les atomes sont le nom matériel des éléments qui composent le *logos* et font son pouvoir : « Avec le plus petit et le plus inapparent des corps[1], *smikrotatôi sômati kai aphanestatôi*, le *logos* performe les actes les plus divins » (Gorgias, *Éloge d'Hélène*, § 8). Dire que l'atomisme est une représentation physique du discours, c'est dire que le discours est proprement l'objet de la physique, ou encore que le *logos* est la *phusis* qu'il s'agit de décrire ; au fond, il ne s'agit jamais que de prendre au

1. J'ai choisi ce bout de phrase sophistico-atomistico-lacanoïde pour baptiser un recueil de nouvelles dont je voudrais qu'elles fonctionnent comme passager clandestin de la philosophie, ou, mieux, passagères clandestines.

sérieux le fait que l'homme soit un animal doué de *logos*, que la nature de l'homme soit sa culture.

« L'Étourdit » a d'autant plus raison de s'arrêter à Démocrite que, pour représenter physiquement le discours, Démocrite conçoit ses atomes comme des lettres. Rien que des idées, mais inventées et recréées à chaque fois par le stylet, la main – si le style, c'est l'homme, le tracé du stylet, c'est l'atome. Les propriétés de l'atome renvoient au *ductus* de l'écriture, Heinz Wismann le démontre implacablement, rejoignant là une tradition d'interprétation longue et recouverte. Aristote, qui travestit l'atomisme en physique des corps élémentaires, est suffisamment intègre et suffisamment rusé pour ne rien taire du modèle de l'écriture, tout en en proposant immédiatement une traduction-réduction à des caractéristiques compatibles avec celles des corps de sa propre physique. C'est la grande digestion qui commence. Au livre *Alpha* de la *Métaphysique*, les trois « dif-

férences » qui sont causes de toutes les autres sont ainsi nommées par Leucippe et Démocrite, et renommées par Aristote :

> <Leucippe et Démocrite> disent qu'il y a trois différences : la figure [*skhêma*], l'ordre [*taxin*] et la position [*thêsin*]. Ils disent en effet que l'étant se différencie seulement par le rythme [*rhusmôi*], le contact [*diatigêi*] et le tour [*tropêi*]. Or le rythme, c'est la figure ; le contact, c'est l'ordre ; et le tour, c'est la position. Ainsi le A diffère du N par la figure ; AN diffère de NA par l'ordre ; et Z diffère de N par la position[1].

Le « rythme », celui des vagues, des aléas de la vie, des humeurs des hommes, ne désigne pas la « figure » ou la « forme », le « schème » visible *(skhêma, morphê, eidos)* qui

1. *Métaphysique*, A, 985b, 13-19. La comparaison avec les lettres est attestée dans le contexte du *De Generatione et corruptione* à titre d'exemple de la plasticité des liaisons entre atomes : « En effet, ce sont les mêmes lettres qui produisent la tragédie et la comédie » (I, 2, 315b, 14 *sq.*).

fait qu'un objet est identique à lui-même et reconnaissable pour qui le regarde, mais la manière dont l'objet surgit de son mouvement, pris dans le devenir et dans le flux comme l'est une musique, le *ductus* de l'écriture qui fabrique une lettre plutôt qu'une autre. Le « contact », ce n'est pas l'« ordre » qui inscrit la succession dans l'espace et dans la hiérarchie, mais les points de contact qui déterminent tant la manière dont le *ductus* se recoupe en intersections pour faire une lettre que la manière dont les lettres se côtoient pour produire des mots. Le « tour », tournure ou trope, n'est pas la « position » pérenne qu'occupe un objet dans l'espace, mais la manière dont le *ductus* tourne pour produire la trajectoire d'une lettre, et l'inscription de cette trajectoire dans l'espace. Des ondes et des propagations, des effets et des effets d'effets, avant d'être des corps.

Den : le nom du signifiant quand il s'invente comme tel, ne pouvant se confondre avec aucun signifié ni aucun référent, est

lié à la lettre et à la présentation du discours par la lettre. Telle est l'amplitude du « clam » qui fait l'engrenage de « L'Étourdit ».

Encore thématise très clairement le premier bout de la traversée : d'Aristote à Démocrite, on passe de l'être et de la « jouissance de l'être » (avec tout le saint frusquin de Thomas à Rousselot, et la charité bien ordonnée) à, s'il faut garder encore le mot être, « l'être de la signifiance », et à sa raison d'être, « la jouissance du corps » :

> Ce que cherche Aristote, et cela a ouvert la voie à tout ce qu'il a ensuite traîné après lui, c'est ce qu'est la jouissance de l'être [...].
> L'être, – si l'on veut à tout prix que je me serve de ce terme – l'être que j'oppose à cela – [...] c'est l'être de la signifiance. Et je ne vois pas en quoi c'est déchoir aux idéaux du matérialisme – je dis aux *idéaux* parce que c'est hors des limites de son épure que de reconnaître la raison d'être de la signifiance dans la jouissance, la jouissance du corps.
> Mais un corps, vous comprenez, depuis Démocrite, ça ne paraît pas assez matérialiste. Il faut

trouver les atomes, et tout le machin, et la vision, l'odoration et tout ce qui s'ensuit. Tout ça est absolument solidaire.
Ce n'est pas pour rien qu'à l'occasion, Aristote, même s'il fait le dégoûté, cite Démocrite, car il s'appuie sur lui. *En fait, l'atome est simplement un élément de signifiance volant, un* stoikheion *tout simplement*[1].

L'atome est un élément de signifiance volant, comme le *mana* est un signifiant flottant : ce sont des signifiants conformes à leur être qui n'en est pas un, à savoir leur être équivoque de signifiant, leur absence d'identité (un *den*i, si j'osais). Car, on finit par le savoir, « ce qui caractérise le signifiant, c'est seulement d'être ce que tous les autres ne sont pas », il manifeste « la présence de la différence comme telle et rien d'autre »[2].

1. *Encore* [1972-1973], p. 66-67. C'est moi qui souligne.
2. Le Séminaire, livre IX, *L'Identification* [6 décembre 1961].

Le second moment du trajet consiste à inscrire la signifiance dans la lettre, et c'est ce que fait « L'Étourdit », aussi imbittable qu'Aristote est con. Ce pourquoi le *den* s'impose, lui dont la consistance n'est pas une lettre isolée comme celle du calcul propositionnel aristotélicien (« pour tout *x* »), mais un tracé de lettres en métamorphoses enchaînées, relevant alors plutôt d'un petit *a* comme moment d'une trajectoire, en prise sur un *ductus* quel qu'il soit – pour autant que je comprenne ce que je dis là.

Si l'on arrive à penser le Réel, le réel du principe « il n'y a pas de rapport sexuel », sous l'aspect, rendu illisible par Aristote, du passager clandestin qu'est le *den*, passager clandestin de toute l'ontologie, peut-être que ça devient effectivement un peu drôle.

L'ab-sens, nom du Réel par différence avec l'ontologie, est lié aux impasses de la logique (le rapport sexuel ne s'écrit pas) et à

(l'être de) la lettre comme pur jeu de mots. Certes, l'absence de rapport sexuel détermine l'ab-sens comme plat unique au menu du trou du souffleur. Pas moins monotome, voire plus monotone, que le sens. À ceci près que ses apparitions monotones, lapsus, symptômes et interprétations, ont pour elles d'être drôles.

Par rapport au langage lui-même (« L'inconscient ne veut rien dire si ça ne veut pas dire ça, que, quoi que je dise, et d'où que je me tienne, même si je me tiens bien, je ne sais pas ce que je dis… Même si je ne sais pas ce que je dis […], je dis que la cause de ceci n'est à chercher que dans le langage lui-même. Ce que j'ajoute à Freud…, j'ajoute ceci, que l'inconscient est structuré comme un langage[1] »), l'ab-sens se tient au lieu même du rapport entre performance et signifiant, ou encore : le rapport

1. *D'un discours qui ne serait pas du semblant* [1971], p. 44.

entre performance et signifiant définit la sophistique lacanienne.

« Maintenant, la jouissance du corps, s'il n'y a pas de rapport sexuel, il faudrait voir à quoi ça peut servir[1]. »

1. *Encore* [1972-1973], p. 67.

Post-scriptum sous forme de quelques propositions au futur antérieur pour répondre à ce qui suit

PREMIÈRE PROPOSITION

La linguisterie n'aura pas fait plus objection lacanienne à la logogologie que la canaillerie à la philosophie, et plutôt moins.

Scolie 1

L'antiphilosophie, nom commun que Badiou donne à la ligne Gorgias-Wittgenstein, se caractérise, comme il le souligne lui-même, par la « détection de la canaillerie philosophique ». La canaillerie consiste toujours à supposer « qu'il y a un métalangage », supposition qui conditionne le rapport à la Vérité[1]. Comment la philosophie platonicienne s'excepterait-elle de ce rapport canaille

1. Alain Badiou, *L'Antiphilosophie de Wittgenstein*, Caen, Nous, 2009, p. 79 ; Jacques Lacan, *L'Envers de la psychanalyse* [1969-1970], p. 68-69.

à la Vérité, quand le philosophe-roi, y compris comme fiction, a affaire au moins autant au méta-langage qu'à la mathématique ?

DEUXIÈME PROPOSITION

Le binaire philosophie/antiphilosophie aura été un pur produit de la philosophie, que la philosophie présentera comme toujours-déjà structurant. C'est cet effet de *toujours-déjà* (autorisant le toujours-déjà de l'être ou de l'Être, de la vérité ou de la Vérité, du réel ou du Réel) que rend manifeste le discours second nommé « antiphilosophie » par la philosophie.

Scolie 1

La philosophie aura toujours-déjà gagné sur l'antiphilosophie dès qu'elle la baptise « anti » (le moment venu, l'analyse lacanienne, comme la critique kantienne ou la dialectique hégélienne, ne fera que conforter le binaire). Ce que je nomme « logologie » plutôt qu'antiphilosophie répugne au binarisme qui fait toujours tomber l'autre de l'autre côté, assurant ainsi la prééminence de l'un (qu'on pourra alors désigner du

philosophème : « l'être pur comme multiplicité déliée ») selon le modèle du sens (tout ce qui est hors-sens est sensé ou inane) dont il s'agit justement de s'écarter. La logologie en appelle au relativisme (in)conséquent, lié au comparatif dédié, c'est-à-dire stratégique, du « meilleur pour », comme à la meilleure façon d'inscrire, y compris politiquement, la pluralité.

Scolie 2

C'est évidemment la stipulation commune de la logologie et de la philosophie qui s'énonce : « absence du sens », avec tenue de la différence entre ab-sens et non-sens. Cette différence n'est-elle pas autrement (autrement mieux) démontrée par le *den* de Démocrite que par la formule ? Si la formule a pour fonction de faire comprendre que l'ab-sens est sens ab-sexe (lié à l'impossibilité d'écrire le rapport sexuel), alors le *den* sera le passager clandestin de la formule, prévenant le remplacement d'une monotonie (pas de contradiction) par une autre (pas de rapport sexuel). On dira alors en effet qu'« une topologie se déploie où c'est le mot qui tranche[1] ».

1. « L'Étourdit », p. 8 ; Alain Badiou, ici même, p. 105.

Il aura été commode pour la philosophie de gérer la différence homme/femme en l'appliquant sur la différence philosophie/antiphilosophie, mais rien de plus.

Scolie 1

En particulier, on ne diagnostiquera pas, ou pas seulement, que l'antiphilosophie/la femme-philosophe ne font qu'« adresser à la philosophie un objet nouveau » (plasticité, sophistique, etc.) ramené de la marge vers le centre, ce qui revient à conforter la centralité du centre et à faire une belle histoire de la philosophie du XX^e^ ou du XXI^e^ siècle[1]. Car ce n'est pas d'objet qu'il s'agit, mais de traitement d'objet et, plus exactement, de perméabilité des genres, y compris ceux de la

1. Je paraphrase Camille Morineau, commissaire de la remarquable exposition elles@centrepompidou : « Le Musée n'expose que des femmes, et pourtant l'objectif n'est ni de démontrer qu'il existe un art féminin, ni de produire un objet féministe, mais qu'aux yeux du public cet accrochage ressemble à une belle histoire de l'art du XX^e^ siècle. » *Catalogue*, p. 16.

philosophie et de l'antiphilosophie. Ce qui ne reste pas sans effet sur le savoir, et la maîtrise qu'il confère.

Scolie 2

Puisque nous sommes entre gens de bonne compagnie (nous avons tous lu Lacan), il sera entendu qu'une femme peut être philosophe, et qu'un homme peut être une femme-philosophe. Reste à savoir si philosophes et antiphilosophes, ou philosophes et logologues, comprendront de la même manière que chez la femme « le mot vérité provoque un particulier frémissement », et que « bien plus que l'homme, elle a à bénéficier d'une culture des discours[1] ».

1. *L'Envers de la psychanalyse* [1969-1970], p. 62.



Formules de « L'Étourdit »

– Alain Badiou –

Dans mon titre, « Formules de "L'Étourdit" », il faut sans doute prendre le mot « formules » en deux sens. D'abord, évidemment, les formules mathématiques, qui se tiennent derrière l'expression « formules de la sexuation ». Ensuite, au sens poétique de Rimbaud : « J'ai trouvé le lieu et la formule. » Il faut penser le lien de ces deux sens. Comment une formule peut-elle être à la fois dans le registre du mathème et dans celui de l'existence d'un sujet ?

On dit souvent, et Barbara Cassin le redit ici à la perfection, que la psychanalyse

en général et Lacan en particulier jouent sur les équivoques du signifiant. On dit que la compréhension du langage par Lacan est complètement désontologisée, parce que l'équivoque du signifiant et la pluralité des interprétations détruisent une conception fondamentale de l'ontologie philosophique depuis Aristote jusqu'à Deleuze – Badiou ne faisant qu'aggraver les choses –, à savoir l'univocité de l'être.

Mais les formules font objection à ce point de vue. Parce qu'une formule est au contraire une proposition d'univocité si absolue que son universalité littérale est immédiate. D'où s'ensuit qu'à supposer que l'autre de la psychanalyse et de Lacan soit la métaphysique d'Aristote, il faut aussitôt admettre que ce n'est pas parce que cette métaphysique soutient l'univocité de l'être, mais parce qu'Aristote n'a pas compris (en quoi Platon était meilleur) que la garde de l'univocité ne peut être confiée qu'à la littéralité mathématique, paradigme de toute

trouée du vrai dans la médiocrité du sens. Et réel discursif de l'ontologie du multiple, par-dessus le marché.

Ce n'est, je vais y revenir, que dans l'épreuve de la formalisation que le sens, touché par le réel, fait advenir le vrai comme ab-sens.

Et du réel on dira qu'il est l'être, nu. En quoi, si même il la disait « hontologie », Lacan, pas plus que quiconque, ne pouvait faire l'économie d'une ontologie. D'autant plus à l'abri de sa réduction à cette logologie dont ma si chère amie Barbara proposa qu'on la substitue à la rêverie (la « connerie » ?) ontologique, que Lacan fut le premier sans doute à stigmatiser, dans le *linguistic turn* parachuté en Amérique par les Viennois, ce qu'il a magnifiquement nommé une « idéalinguisterie ».

N'aurions-nous le choix qu'entre la vacuité de l'ontologie et l'idéalisme de la logologie ?

Ce n'est pas le dilemme où s'enferme Lacan. Car pour lui, loin que l'équivoque du

sens soit l'horizon indépassable de sa pensée, c'est, dit-il, « la formalisation qui est notre but, notre idéal ».

Pour Lacan, même si le trajet de la cure est le royaume de l'équivoque, le but ultime est, nous le savons, un savoir transmissible intégralement, transmissible sans reste. Le but est un ordre de symbolisation, ou, comme il le dit, de « formalisation correcte », dans lequel l'équivoque ne laisse plus aucune trace.

Je voudrais installer mon propos autour d'une question difficile : comment se fait, en psychanalyse, le passage de l'équivoque langagière à quelque chose – la formule, la formalisation – qui en est à la fois le bord et la négation ? Qu'est-ce que c'est que ce trou dans le langage équivoque qui fait venir à la surface le vide de l'univocité ? Je veux m'installer dans cette question, celle du trou que l'univocité formulaire vient forer dans l'équivoque herméneutique, parce que je pense que c'est là que « L'Étourdit » est aussi fondamentalement installé.

Une bonne partie de « L'Étourdit » est consacré à la question du mathème, à la question des rapports mathématiques. Le point central est sans doute atteint quand Lacan se demande comment passer, dans la cure, de l'impuissance (imaginaire) à l'impossible (réel). Or ce lien est inintelligible, comme le texte nous l'explique, si on ne se demande pas ce que c'est qu'une formalisation.

Ma seule citation directe de « L'Étourdit », citation dont tout ce que je vais dire est un commentaire, se trouve page 8 ou 452, selon les éditions. La voici :

> Freud nous met sur la voie de ce que l'ab-sens désigne le sexe : c'est à la gonfle de ce sens-absexe qu'une topologie se déploie où c'est le mot qui tranche.

Je la laisse, pour l'instant, briller dans l'obscur de sa lettre, et je dis ce que va être mon fil conducteur. Mon fil conducteur va être, comme toujours, l'examen du rapport de Lacan à la philosophie.

En définitive, c'est la seule chose qui m'intéresse. Et c'est bien naturel. J'ai indiqué dans divers textes, et singulièrement dans mon récent *L'Antiphilosophie de Wittgenstein*, que ceux qui se réclament de l'antiphilosophie, comme Wittgenstein, comme Lacan, et comme au fond, sous le nom de « sophistique », Barbara Cassin, ne font qu'adresser à la philosophie le défi singulier d'un objet nouveau dont ils déclarent qu'à lui seul il destitue les prétentions établies de la philosophie, car elle en a « oublié » ou supprimé l'examen. Ce faisant, ces antiphilosophes *exposent* à la philosophie l'objet paradoxal en question, qu'il s'agisse du non-être (Gorgias), du pari (Pascal), de l'existence pure (Rousseau), du choix radical (Kierkegaard), de la vie (Nietzsche), du langage (Wittgenstein) ou de l'inconscient (Lacan). Et cette exposition inscrit rapidement les antiphilosophes dans une déclinaison singulière de la philosophie.

J'ai, je crois, contribué à cette inéluctable réinscription de Lacan dans la philosophie

comme telle. Et ce point de réinscription n'est autre en effet que la critique du sens au profit d'un savoir du réel. En finir avec le sens est sans aucun doute le plus haut enjeu de toute philosophie digne de ce nom. La vérité en effet, dont toute philosophie est comme on sait l'amour, ne peut s'accommoder de la variabilité du sens, de son peu de foi. Oui, nous désirons l'ab-sence du sens.

Cependant, chez tout antiphilosophe, un reste demeure, qui fait que de l'intérieur même de sa réinscription philosophique la singularité de sa dissidence brille encore de-ci de-là, le rappel qu'il fut un « anti ». Chez Lacan, c'est de ne pas voir ni vouloir que « vérité » soit ce dont tout savoir tient qu'il touche à quelque réel.

Mon examen est donc celui de Lacan philosophe, en tant qu'antiphilosophe. Ou philosophe de ce que la psychanalyse est antiphilosophique, comme le sont en général les sciences, sans créer pour autant, pas plus que les sciences, aucune raison de conclure au

triomphe de l'antiphilosophie. Bien au contraire : à trop vouloir faire triompher seul le savoir, on prépare les voies nouvelles du triomphe de la vérité.

Mon examen se fera donc à partir du triplet conceptuel : vérité, savoir, réel. Je pose que « L'Étourdit » est une proposition disjonctive du discours de l'analyse et du discours de la philosophie autour de deux manières entièrement différentes d'articuler le triplet vérité-savoir-réel, triplet dont, à vrai dire, si on n'en déplace pas les vocables, on peut dire qu'il est en soi commun aux deux discours, celui du philosophe et celui de l'analyste. Oui, ce triplet est la frontière des deux discours.

Quelle est, aux yeux de Lacan, la vraie nature de l'opération philosophique ? Qu'est-ce que Lacan identifie comme « philosophique », afin que son antiphilosophie prenne tout son sens ? L'opération philosophique, aux yeux de Lacan, est d'affirmer qu'il y a un sens de la vérité. Mais pourquoi la philosophie soutient-elle qu'il y a un sens de la

vérité ? Parce que son objectif, la consolation que sous le nom de « sagesse » elle nous propose, est de pouvoir déclarer qu'il y a une vérité du réel. C'est là son axiome implicite ou explicite : il y a un sens de la vérité parce qu'il y a une vérité du réel. Alors, contre ce qu'il estime être l'opération même de la philosophie, Lacan va soutenir, dans « L'Étourdit » singulièrement, et contrairement à ce qu'il a parfois soutenu antérieurement, qu'*il n'y a pas de sens de la vérité parce qu'il n'y a pas de vérité du réel.* La thèse de « L'Étourdit », c'est que du réel il n'y a qu'une fonction de savoir. Il y a une fonction de savoir, et cette fonction de savoir n'est pas de l'ordre de la vérité comme telle.

Le réel, dans « L'Étourdit », est clairement définissable à partir de l'absence de sens. Il en résulte que, pour penser complètement le triplet vérité-savoir-réel, il faut le faire bouger par rapport à la question du sens. Dans son brillant commentaire du livre *Gamma* de la *Métaphysique* d'Aristote, Barbara Cassin parle de « décision du sens ». On peut dire,

en effet, que « L'Étourdit » est une autre décision du sens, différente de la décision aristotélicienne. Au regard de cette décision, le réel peut être défini comme *le sens en tant qu'ab-sens*. Le réel est ab-sens, donc absence de sens, ce qui bien entendu implique qu'il y ait du sens.

Le point qu'il faut bien comprendre, quant à la décision complexe que prend ici Lacan, c'est que l'ab-sens doit être absolument distingué du non-sens. La thèse de Lacan n'est pas une thèse absurdiste ou existentielle au sens large. Ce n'est pas une déclaration du non-sens du réel. C'est une déclaration selon laquelle on ne s'ouvre un accès au réel que sous la supposition qu'il est comme une absence dans le sens, un ab-sens, ou une soustraction du, ou au, sens. Tout se joue sur la distinction entre ab-sens et non-sens.

Pourquoi cette affaire concerne-t-elle au premier chef la psychanalyse dans son démêlé avec la philosophie ? Tout simplement parce que la distinction entre absence

et non-sens, vous n'en avez d'intelligence que dans sa corrélation au sexe. Plus précisément, dans sa corrélation avec ce qui constitue tout le réel de l'inconscient, et qui est qu'il n'y a pas de rapport sexuel. Le sexe propose, si je peux dire « à nu », le réel comme impossible propre : l'impossibilité du rapport. L'impossible, donc le réel, est ainsi corrélé à l'ab-sens, nommément l'absence de tout rapport, ce qui veut dire l'absence de tout sens sexuel. Il y a une généalogie logique : vous pouvez dire le réel comme impossible propre selon le sens en tant qu'ab-sens, et c'est pour ça qu'un synonyme d'ab-sens est, dans le texte de Lacan, sens ab-sexe. « Sens ab-sexe » est une formule, la formule qui dit qu'il n'y a pas de rapport sexuel. Et il est capital de bien voir que les expressions négatives (« il n'y a pas », « il y a ab-sens ») viennent équivaloir à une formule non négative, qui est : « sens ab-sexe ».

L'absence en tant que soustraction au sens ou à la décision classique du sens (soit, par

exemple : le « rapport » sexuel n'a aucun sens, et n'est donc pas un rapport) ne peut pas être mise du côté du sens ou de la décision du sens de type aristotélicien. Mais elle ne peut pas être mise non plus dans un renversement négatif du côté du non-sens. En réalité, ce n'est ni sens, ni non-sens, c'est une proposition singulière, déplacée et absolument originale, qui est ab-sens, absence de sens. Mais absence de sens veut dire positivement sens ab-sexe, c'est-à-dire finalement le réel comme ayant cette absence de sens qui est qu'il n'y a pas de rapport, en l'occurrence de rapport sexuel, ce que concentre affirmativement la formule syntaxique du sens ab-sexe. Telle est la proposition centrale de « L'Étourdit » : l'absence de sens n'est pas non-sens parce qu'elle est sens ab-sexe.

L'importance majeure de cette proposition est qu'elle fonde la possibilité du mathème, de la transmission intégrale, bref de la formule. Elle la fonde en posant que *toute fonction du réel dans le savoir porte affirmativement sur l'absence*. En définitive, ce qui est intégralement

transmissible, c'est toujours une inscription de l'absence comme sens ab-sexe. Telle est en somme la forme générale des formules du savoir : une fonction de savoir sur le réel est une fonction qui porte sur l'ab-sens, en tant que soutenu positivement par le sens ab-sexe. On peut alors dire qu'il y a bien un sens du savoir. Le savoir en tant que savoir comme fonction dans le réel est doté de ce sens singulier qu'est le sens ab-sexe ou l'ab-sens. Par conséquent, la relation au réel que Lacan propose comme étant celle du discours de l'analyste va être celle d'un sens du savoir en tant que sens ab-sexe. Tandis que la relation philosophique au réel se tient dans le registre de la vérité.

À ce stade, le jugement porté sur la philosophie est qu'elle est incapable de parvenir au sens du savoir. Dévoyée par le néfaste symptôme qu'est l'amour de la vérité, la philosophie manque le principe par lequel quelque chose du sens est corrélé au savoir dans la fonction du réel, dans ce qui fait formule

du « il n'y a pas de rapport sexuel ». Elle manque ce sens absolument singulier qui n'est à proprement parler ni sens, ni non-sens, et qui est le sens ab-sexe. Ce qui évidemment veut dire que la philosophie manque le réel, y compris dans la modalité de cette donation du réel qui serait d'accéder à un sens du savoir. On peut aussi dire que la philosophie est en quelque manière précipitée sur la vérité. Et cette précipitation occulte ou rature le temps du réel comme absence, donc comme relation « savante » au sens ab-sexe.

Pour le dire autrement, ou plus simplement : la philosophie est prisonnière du couple sens-vérité. Ce couple suppose que l'opposé du sens soit le non-sens et non l'ab-sens. C'est pourquoi la philosophie est recherche du sens de la vérité, à seule fin d'éviter le drame existentiel du non-sens.

Notons au passage que ce procès singulier fait à la philosophie se distingue du procès que Lacan fait à la religion. La religion n'est

pas la recherche infinie d'un sens de la vérité, parce que la religion, c'est la thèse selon laquelle, en un point au moins, vérité et sens sont indiscernables. Il n'y a pas un sens de la vérité comme parade au non-sens, il y a un être suprême dont la formule est : vérité = sens. La philosophie n'a pas pour impératif, comme la religion, d'affirmer qu'en un point au moins sens et vérité sont indiscernables. Bien entendu, elle peut le faire, mais ce n'est pas son essence. La philosophie se tient dans une sorte de face-à-face du sens et de la vérité. Il n'y a pas chez elle nécessairement interprétation de la vérité comme sens, il n'y a pas nécessairement religiosité. Il y a impossibilité de déplacer le couple du sens et de la vérité, parce que la seule chose qui puisse faire bouger ce couple est la catégorie d'ab-sens ou de sens ab-sexe comme fonction du réel. Il n'y aurait donc pas dans la philosophie de fonction du réel dans le savoir, à cause de cette primordialité inentamée de vis-à-vis de la vérité et du sens, telle

qu'en dernier ressort le « il n'y a pas » central, où l'impossibilité du réel s'avère, est esquivé.

Si on essaie alors de revêtir la robe de l'avocat de la philosophie – robe qui, pour m'exprimer dans le style de Joseph Prudhomme, me va comme un gant – on peut commencer ainsi la plaidoirie : toute la critique antiphilosophique de Lacan repose sur la validité, la pertinence, ou la force, de la catégorie d'ab-sens ou de sens ab-sexe. Plus précisément, tout repose sur l'assertion selon laquelle la psychanalyse, dans son expérience du sexe, de l'ab-sexe, rencontre un réel tel qu'il déplace les effets de sens, au point de pouvoir assurer qu'il existe un registre du sens qui n'est ni l'affirmation du sens, ni sa négation. L'expérience analytique est supposée ouvrir un espace entre sens et non-sens, lequel est requis pour que puisse se cristalliser l'acte analytique.

L'acte analytique dans son existence même, rappelons-le, n'est vérifiable qu'après coup.

Quel après-coup ? Celui de la production d'un savoir transmissible. Seule cette production avère rétroactivement qu'il y a eu de l'acte analytique. Il peut y en avoir eu sans ça, mais il n'est pas avéré. Or un tel savoir transmissible est évidemment une fonction du savoir dans le réel. Il porte donc, d'une manière ou d'une autre, sur le sens ab-sexe ou l'ab-sens. Qu'on prenne les choses du point de la théorie, de l'antiphilosophie, ou qu'on les prenne du côté de la clinique, on retombe sur cette nécessité absolue, dans l'enseignement de Lacan, que puisse s'ouvrir un écart entre sens et non-sens. C'est là en effet que se tient finalement le réel comme tel, le réel du « il n'y a pas », le réel comme impossibilité du rapport, ou, risquons le philosophème, l'être pur comme multiplicité déliée. Ou le vide.

C'est du reste en ce point que se déchaînent, dans les écoles de psychanalyse, les discussions sur une des grandes inventions de Lacan : la passe. Cette procédure sert à vérifier qu'il y a eu de l'acte analytique. Elle

repose entièrement sur l'idée de transmissibilité, de savoir transmissible. La procédure vérifie, dans l'épreuve de transmissions successives, que quelque chose comme un savoir, donc une fonction du réel, a été produit lors d'une cure analytique. Le schéma général est que quelqu'un raconte à quelqu'un ce qui s'est passé et que ce quelqu'un le raconte à un troisième. Ainsi se trouve filtrée une transmissibilité effective, une transmissibilité dont le fait qu'elle soit en plusieurs temps élimine les restes improbables. Ce qui m'intéresse dans cette affaire, c'est que l'ouverture d'un espace entre sens et non-sens, tel que le sens ab-sexe puisse s'y faire jour dans une position d'accessibilité minimale, est avérée, après coup, dans une transmissibilité qui concerne l'acte analytique. L'acte, lui, n'est jamais présentable dans une proposition. Il coïncide avec son avoir-lieu. Il faut bien que ce soit ce qui, de l'acte, peut s'inscrire indirectement dans la forme d'un savoir transmissible qui vaille preuve

pour l'acte lui-même. L'acte n'est attesté que dans la figure de la transmissibilité du savoir. Et pourquoi ? Parce que ce savoir touche à l'absence ou au sens ab-sexe. Donc on peut dire que la passe, c'est l'organisation transitive, déposée dans la parole, d'absences qui se succèdent. C'est une machine qui fait tenir ensemble, ou pas (si ça ne « passe pas »), des récits dont l'agencement immanent est censé se tenir au lieu du sens ab-sexe, pour vérifier que la transmission est bien celle d'un savoir en fonction dans le réel.

Au fond, Lacan est convaincu que *la philosophie est exemplairement ce qui ne passe pas, ce dont il ne saurait y avoir de passe*. C'est bien pour ça que, dans la philosophie, il n'y a que des maîtres et des disciples. Aucun philosophe ne va raconter à quelqu'un sa philosophie, à charge que celui-ci la raconte à un autre et que cet autre valide, devant une commission, que le parleur initial est bien philosophe, qu'il y a eu un acte philosophique quelque part. Le procès intenté à

la philosophie est que, si vous vous tenez – comme elle prétend le faire, ignorante qu'elle est du « il n'y a pas de rapport » – dans un face-à-face entre le sens et la vérité, vous n'êtes pas en état de produire un savoir intégralement transmissible et sans reste. Vous ne trouvez pas la formule, puisque toute formule requiert un savoir qui soit fonction du réel. Oui, pour le psychanalyste, la philosophie ne passe pas. On peut le dire d'ailleurs à l'envers : le déchet d'une passe est probablement constitué de philosophèmes. Si nous fouillons les poubelles de la passe, nous allons trouver quelques résidus philosophiques en état de décomposition plus ou moins avancée. Le noyau dur de la passe est ce qui avère un réel dans la guise du sens ab-sexe tel qu'un acte y a touché. Les résidus sont des philosophèmes généralement peu transmissibles, et distribués sur les bords du sens ou du non-sens.

On peut finalement déclarer de trois façons différentes l'antiphilosophie lacanienne.

Premièrement, il y a une ignorance par la philosophie du registre de l'ab-sens. De ce registre, la philosophie ne veut pas avoir à connaître. À la place de l'ab-sens ou du sens ab-sexe, la philosophie fait toujours venir autre chose. C'est ainsi, comme le montre Barbara Cassin, qu'Aristote fait venir à cette place le principe de non-contradiction.

Deuxièmement, la philosophie ignore la position en réel du savoir. Elle l'engloutit dans l'amour de la vérité.

Et troisièmement, il y a un caractère spéculaire de la philosophie, parce qu'elle dispose le sens et la vérité en miroir, sous couvert d'énoncer qu'il y a possiblement un sens de la vérité.

Nous pouvons alors revenir au triplet savoir-vérité-réel, tel qu'il fonctionne dans les formules de « L'Étourdit ».

Pour Lacan il n'y a pas de vérité du réel, contrairement à ce qui est toujours d'une manière ou d'une autre supposé par la

philosophie. Il n'y a vérité que pour autant qu'il y a fonction du réel dans le savoir.

D'autre part, il n'y a pas non plus, à proprement parler, savoir du réel. Il y a fonction du réel dans le savoir, et ce n'est pas du tout la même chose. Il y a certes production d'un savoir dans l'élément du sens ab-sexe, mais il ne s'agit pas d'un savoir du sens ab-sens comme tel.

Et enfin, il n'y a pas non plus de savoir de la vérité. Tout au plus peut-on dire qu'il y a vérité d'un savoir à proportion de ce qu'un réel y fonctionne. Déclarons, c'est une convention comme une autre, que la vérité d'un savoir se mesure à ce que quelque chose du réel du sens ab-sexe vient à y fonctionner. Mais il n'y a pas pour autant de savoir de la vérité.

Par conséquent, pour Lacan, et c'est, je crois, la thèse la plus neuve et la plus importante de « L'Étourdit », le triplet savoir-vérité-réel ne peut pas se segmenter. Il n'est pas distribuable en paires. On ne peut pas le mettre aux paires que sont la vérité du réel,

le savoir du réel, ou le savoir de la vérité. En psychanalyse, selon Lacan, chaque fois que vous parlez de vérité, il faut en réalité convoquer savoir et réel. Chaque fois que vous parlez de savoir, il faut convoquer vérité et réel. Et il est impossible de parler de réel, sans convoquer vérité et savoir. Le triplet vérité-savoir-réel est un triplet indécomposable. Si vous prétendez qu'il y a la vérité et le réel, il faut situer la fonction de savoir, si vous avez un savoir du réel, vous devez supposer un effet de vérité, et quand vous parlez des rapports entre vérité et savoir, il faut qu'il y ait le réel.

Les choses alors deviennent beaucoup plus claires. Pour Lacan, finalement, l'opération philosophique, c'est le démembrement du triplet, c'est l'assertion selon laquelle on peut mettre aux paires le triplet. Pourquoi ? Eh bien parce que, supposant qu'il peut y avoir une vérité du réel, la philosophie suppose également qu'il peut y avoir un savoir de la vérité et que, de ce fait même, elle connecte

les trois paires du triplet après l'avoir démembré. Je pourrais montrer comment dans « L'Étourdit » – mais aussi dans le système général des textes qui entourent « L'Étourdit », les textes que Lacan a écrits entre 1970 et 1975 – il s'agit toujours, lorsqu'on discute de ces questions, de remembrer le triplet. Il faut le ressaisir au point de fuite de sa mise aux paires philosophiques. Il faut restituer la compacité du triplet vérité-savoir-réel en évitant toute possibilité d'un face-à-face de seulement deux des termes.

Je vous propose alors la définition lacanienne suivante de la philosophie. La philosophie, c'est une subversion du trois par le deux. La philosophie refuse que le trois soit irréductiblement originaire, qu'il soit impossible de le déplier dans le deux. C'est, à mon avis, la raison de la controverse à la fois continue et complexe entre Lacan et Hegel, parce que Hegel propose une position du trois tel qu'il s'engendre nécessairement du deux. Quel deux ? Celui de la contradiction.

En quoi Hegel est pour Lacan le plus philosophe des philosophes.

Seulement, ce qu'il faut ajouter, ce qui est le mystère ultime dont nous devons rationaliser le sens, c'est que *la querelle sur le trois et le deux est en définitive une querelle sur le Un.* Proposons ici un théorème lacanien, qui, s'il n'est pas exactement de Lacan, vaut comme théorème antiphilosophique essentiel. Ce théorème se dit : « Si l'on subvertit le trois par le deux, c'est que l'on a une pensée fausse de l'un. » Et comment à son tour se dit cette pensée fausse ? Eh bien, elle se dit : « l'Un est ! » Dès que vous dites « l'Un est », vous êtes en route vers la subversion du trois par le deux. Déjà Hegel doit affirmer l'être de l'Absolu, en tant que position-Une du devenir de l'Esprit, pour enclencher le mouvement du négatif, qui à son tour engendre le trois à partir de la contradiction simple. Si vous posez « l'Un est », vous êtes sur le chemin du démembrement du triplet originaire vérité-savoir-réel. Parce que dire « l'Un est »

revient à dire finalement que, du réel, il y a vérité en tant qu'il est Un. Là où le réel manifeste l'unité de son être, là il y a vérité réelle du réel. C'est la première paire soutirée au trois. De même, dire « l'Un est », c'est aussi soutenir que du réel il y a un savoir : le savoir de l'Un sous la forme de l'objet, ou de l'objectivité. Deuxième paire soutirée au trois. Ainsi, dès que vous dites « l'Un est », vous êtes dans l'espace de la philosophie.

Si en revanche le réel n'est pas ce dont il y a vérité, et s'il n'est pas non plus ce qui est su, c'est-à-dire s'il n'y a pas les paires philosophiques soutirées au triplet que sont vérité du réel, savoir du réel et vérité de ce savoir, alors l'énoncé quant à l'Un ne peut pas être « l'Un est ». Ce sera l'énoncé « il y a de l'Un ». Le « il y a de l'Un » est une subversion radicale de la thèse spéculative, ou philosophique, « l'Un est ».

Toute une série de développements de Lacan sont destinés à montrer que si l'on soutient qu'il y a de l'Un et non pas que l'Un

est, alors on n'est pas engagé dans le démembrement du triplet. On peut maintenir la cohésion du trois sous la forme vérité-savoir-réel. Simplement, il faut voir ce qui va, en quelque manière, gager cette connexion insécable du triplet. Et comme ce ne peut être un des éléments de ce triplet, vérité ou savoir, parce qu'alors on retournerait aux paires philosophiques, la conséquence inéluctable est que la consistance du triplet va se jouer entre le réel, point « exceptionnel », ou hors-lieu, du triplet, et quelque chose qui, n'étant ni vérité ni savoir, est forcément dans la dimension de l'acte.

Puisque du réel il n'y a ni connaissance, ni vérité, puisque, au contraire, il n'y a vérité que sous condition de son enchaînement indémêlable au réel dans la guise d'une fonction de savoir, il faut bien qu'il y ait, de ce réel, une pure rencontre. Appelons « acte » le point de la rencontre du réel comme tel.

Le réel est impossible à connaître parce que précisément il est pris dans le triplet

vérité-savoir-réel et ne peut pas en être extrait pour un appariement avec l'un des deux autres termes. Du réel, il faut même toujours prononcer qu'il *dépose le connaître*. Cette déposition du connaître, Lacan l'appelle la démonstration du réel. C'est un mot assez étrange, mais très fort. Le réel ne se connaît pas, il se démontre.

Mais alors, comment Lacan échappe-t-il au kantisme ? Car si le réel est soustrait au connaître, on entre dans la glose critique, qui dit que le réel (l'en-soi) est inconnaissable, et qui réserve le savoir aux phénomènes. Finalement, la réalité serait la donation phénoménale des choses, le réel en serait le point d'être inaccessible, auquel on aurait simplement un rapport d'acte, un rapport pratique. Il y aurait au réel un rapport prescriptif, et non pas du tout cognitif. Le réel se donne dans la raison pratique, dans l'impératif catégorique, et non dans la raison théorique, qui ordonne les phénomènes. Il y a des lectures de Lacan et de Kant, les lectures slovènes (Zizek, Zupancic,

Riha, Sumic...) qui vont dans cette direction, et qui sont d'une grande force.

Pour ce qui me concerne, je crois que Lacan esquive le piège critique, et qu'il n'est aucunement kantien. Son tour est de proposer non pas du tout que le réel soit inconnaissable, non pas du tout non plus qu'il soit connaissable. La thèse de Lacan est celle d'une extériorité du réel à l'antinomie du connaître et de l'ignorer. Le réel comme tel ne relève pas des catégories alternatives du connaître et de l'ignorer. Il relève de ce que Lacan tente d'inventer sous le nom de « démontrer ».

« Démontrer le réel » se prend en deux sens. Pour part naturellement, c'est la doctrine, tout à fait classique chez Lacan, de ce que du réel il n'y a de science que logique, que formelle. On définira le réel comme impasse de la formalisation. Ce qui alors touche au réel est la formalisation éclairée, la formalisation intégralement épurée. Il en résulte que la seule transmissibilité possible

du sens ab-sexe est dans la figure du mathème. Du réel, il n'y a nul langage. Il n'y a que des formules. Le second sens de « démontrer le réel », nous l'avons dit, c'est que l'accès au réel s'ouvre dans la dimension de l'acte. La question suprême est alors celle des « rapports », avec tous les guillemets que vous voulez, entre acte et mathème. C'est là que se joue le sort, sinon du propos lacanien, du moins de son face-à-face avec la philosophie : dans l'aptitude à ressaisir comme pensée singulière un certain type d'espace commun au mathème et à l'acte analytique. Et j'ai montré que la passe est une des figures de cette question.

Disons qu'il y a eu « de la psychanalyse », ou même qu'il y a eu un psychanalyste, si quelqu'un s'est tenu là où l'acte autorise le mathème.

Reste à se demander si du processus qu'organisent l'inséparabilité du triplet et l'accès au réel par les formules et selon l'acte, il existe quelque garantie quant à une issue

« en » vérité. Une garantie qui serait comme un signe, un signal, de ce qu'on est bien dans l'élément du sens ab-sexe, ou de l'ab-sens, et que donc le réel peut répondre à sa place.

Eh bien, la réponse est oui. De longue date, selon Lacan, il y a un signe de tout cela et ce signe, c'est l'angoisse. Cet affect fonctionne comme garantie latente de l'effet de vérité produit par la fonction du savoir dans le réel. Comme Pascal, comme Rousseau, comme Kierkegaard, Lacan soutient la thèse de la non-disjonction entre le primat de l'acte et la transparence potentielle du dire. Il ne s'agit pas ici trivialement d'une irrationalité miraculeuse de l'acte s'opposant à toute transmissibilité rationnelle du dire. C'est l'idée qu'il y a un point, sans doute énigmatique, en tout cas toujours singulier et toujours à reprendre, jamais pré-donné – par exemple, l'aventure de la cure pour Lacan, ou l'aventure du pari et de la conversion pour Pascal, ou encore l'aventure des différents stades, esthétique, éthique et religieux pour Kierkegaard –, il y a

donc un point où la coupure de l'acte et l'intégrale transmissibilité du dire sont dans une sorte d'appariement mystérieux, qui n'est en même temps qu'un moment du devenir de la pensée. Et ce point se signale par un affect. Un affect qui ne peut pas nous tromper. Comme le dit très tôt Lacan, « l'angoisse est ce qui ne trompe pas ».

Les conséquences concernent pour Lacan ce qu'on peut appeler l'éthique de la cure. Dans la conduite d'une cure, il y a deux exigences qui sont en tension. La première est de conduire, ou produire, ce que Lacan nomme une « formalisation correcte ». Une formalisation correcte se définit comme élévation de l'impuissance (imaginaire) à l'impossible (réel). Vous devez produire un champ de capture, ce qui veut dire de rencontre, du réel. Mais pour cela, pour qu'en un point le réel puisse (re)venir, il faut que vous ayez un système formalisé de contraintes qui désigne le point d'impossible auquel arriver d'une manière ou d'une autre.

Et puis Lacan dit qu'il y a une autre exigence, une autre exigence qui concerne l'angoisse. J'ai cité sur ce point la formule très forte de Lacan : l'angoisse est ce qui ne trompe pas. Le problème est que cet affect, qui est en somme l'affect du triplet réel-savoir-vérité sous la loi du réel, cet affect doit être mesuré dans son usage. Il faut doser l'angoisse. Ce qui ne trompe pas, ce qui signale qu'on est aux abords du sens ab-sexe, aux abords de ce qui s'ouvre entre sens et non-sens comme virtualité nouvelle, il revient à l'analyste d'en doser l'usage, lequel, quand il est hors mesure, est mortifère.

Vous avez alors dans la cure deux temporalités entrelacées. Premièrement, la temporalité de la formalisation, toujours tentée d'être précipitée, toujours tentée par la hâte, par la séduction de la formalisation active. Et puis, en second lieu, vous avez le temps du dosage de l'angoisse. Lui, au contraire, est toujours tenté par l'interminable. C'est une des acceptions du fameux titre de Freud, *Analyse finie*

et analyse infinie. La temporalité qui consiste à mesurer l'angoisse est une temporalité qui peut différer constamment l'échéance du réel, et se tenir toujours aux lisières du sens et du non-sens, qui sont finalement les mêmes, d'avoir à éviter l'ab-sens sexuel. En revanche, lorsqu'il s'agit de la formalisation, c'est de ne pas vouloir sa propre destitution qui est la tentation du psychanalyste. Il lui est agréable de parvenir rapidement à la brillance d'une formalisation hâtive. Ces deux temporalités sont enchevêtrées, entrelacées. L'éthique de la cure est probablement de tenir ces injonctions temporelles contradictoires, de les tenir jusqu'à ce que l'acte tranche. L'acte, qui livre le triplet à sa propre formule, a seul la possibilité de trancher dans les temps mêlés de la cure. Cet acte dont nous savons que le psychanalyste ne sera plus que le déchet.

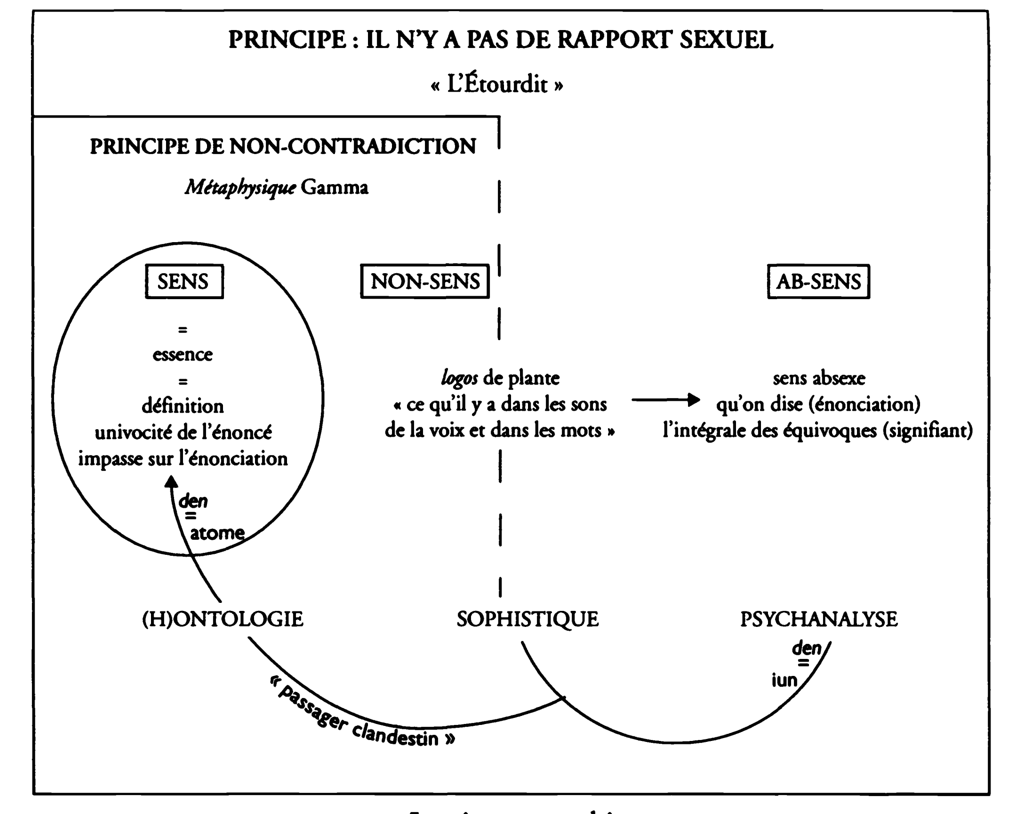
Et voici que nous pouvons conclure sur ce qui sans doute est la plus effective séparation entre la psychanalyse et la philosophie, sépara-

tion dont « L'Étourdit » donne les formules. Il y a, dans la cure psychanalytique, à raison de son rapport indécomposé au triplet vérité-savoir-réel, une relation immanente entre la hâte et la retenue. Cette relation emporte avec elle un lien dialectique entre les formules en tant que productions du désir du mathème (formalisation correcte) et l'affect (l'angoisse) en tant que garantie du réel. Mathème et angoisse sont ainsi, dans leur dialectique temporelle, les figures contrastantes de l'accès différé au réel. Accès qui, tresse d'un temps toujours suspendu entre la précipitation et la stagnation, sera finalement décidé, dans la figure de l'acte, par l'analysant lui-même.

De cette décision extérieure, où l'acte est l'incise taciturne d'une vérité in-sue, la philosophie n'a cure, c'est le cas de le dire. Car le propre temporel de la philosophie est qu'elle a *tout son temps*. Ce qui depuis toujours sert à repérer dans son discours la liaison antidialectique qu'elle entretient avec l'éternité du Vrai.

De cette liaison, dont le propos inaugural, en partage avec Lacan, est que la vérité n'a aucun sens, mais dont le déploiement propose que d'*une* vérité, en tant qu'elle appartient au registre de la *Vérité*, et sans qu'il y en ait le moindre savoir, rien n'interdit de tout dire – puisque le dire ne la constitue aucunement –, la psychanalyse n'a rien à faire. En revanche, la philosophie peut se mouvoir sans renoncer à rien de son ambition spéculative *à hauteur de psychanalyse*, sans avoir pour ce faire à jeter aux orties, avec l'ontologie, et au profit des douteuses propriétés du langage, sa conviction que si hors-sens, ou ab-sens, qu'elle soit, une vérité n'en est pas moins un touché pur du réel.

Alors, et de ce point, Lacan, à son corps défendant, devient, comme avant lui Gorgias, Pascal, Rousseau, Kierkegaard, Nietzsche ou Wittgenstein, et comme après lui Barbara Cassin, un(e) subtil(e) métaphysicien(ne).



La gigantomachie

Table